ANDREI CORNEA

O ISTORIE A NEFIINȚEI ÎN FILOZOFIA GREACĂ

HUMANITAS

O ISTORIE A NEFIINȚEI ÎN FILOZOFIA GREACĂ

Andrei Cornea s-a născut în 1952. Licență în istoria şi teoria artei la Academia de Arte Frumoase (1976). Licență în filologie clasică la Universitatea din Bucureşti (1980). Doctorat în filologie clasică la Universitatea din Bucureşti (1994). Muzeograf la Muzeul Național de Artă (1976–1987). Cercetător la Institutul de Istorie a Artei (1987–1990), iar între 1990 şi 2006, la Institutul de Studii Orientale „Sergiu Al-George". În prezent, profesor la Universitatea din Bucureşti.

Scrieri: *De la portulan la vederea turistică* (Sport-Turism, 1977); *Primitivii picturii româneşti moderne* (Meridiane, 1980); *Forme artistice şi mentalități culturale în epoca romano-bizantină* (Meridiane, 1988); *Scriere şi oralitate în cultura antică* (Cartea Românească, 1988; reed. Humanitas, 2006); *Penumbra* (Cartea Românească, 1991; reed. Polirom, 1998); *Platon. Filozofie şi cenzură* (Humanitas, 1995); *Maşina de fabricat fantasme* (Clavis, 1995); *Turnirul khazar* (Nemira, 1997; reed. Polirom, 2003); *Cuvintelnic fără frontiere* (Polirom, 2002); *De la Şcoala din Atena la Şcoala de la Păltiniş* (Humanitas, 2004); *Când Socrate nu are dreptate* (Humanitas, 2000; trad. fr. Les Presses de l'Université Laval, Canada); *Noul, o veche poveste* (Humanitas, 2008); *Poveşti impertinente şi apocrife* (Humanitas, 2009).

Traduceri: Platon (*Republica, Philebos*), Aristotel (*Metafizica, Despre generare şi nimicire*), Plotin (*Opere I-III*).

ANDREI CORNEA

O ISTORIE A NEFIINȚEI ÎN FILOZOFIA GREACĂ

DE LA HERACLIT LA DAMASCIOS

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Vlad Russo
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Georgeta-Anca Ionescu
DTP: Corina Roncea

Tipărit la C.N.I. „Coresi" S.A.

© HUMANITAS, 2010

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CORNEA, ANDREI
O istorie a neființei în filozofia greacă: de la Heraclit la Damascios /
Andrei Cornea. – Bucureşti: Humanitas, 2010
Bibliogr.
Index
ISBN 978-973-50-2561-8
14(38)

Editura Humanitas
Piața Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi Carte prin poştă: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.libhumanitas.ro

Nota autorului

1. Cartea de față – așa cum îi arată și titlul – se ocupă cu autorii care scriu în greacă (în mod excepțional și în latină, ca interpreți și continuatori ai filozofilor greci) până la finele Antichității și care nu sunt nici creștini, nici evrei. Am evitat astfel să introduc deocamdată în discuție mai ales chestiunea creației *ex nihilo*, temă prin care iudaismul și creștinismul din primele secole ale erei noastre îmbogățesc în mod fundamental problematica neființei. Ține, cred, de o cercetare ulterioară modul în care autorii evrei și creștini discută această problematică, încercând să o integreze în tradiția filozofiei grecești sau, dimpotrivă, să o detașeze de ea. E o cercetare, evident, de o importanță considerabilă pentru gândirea Evului Mediu și a epocii moderne.

2. Un asemenea text, ca multe altele care traduc sau interpretează și comentează filozofia greacă, pune serioase probleme de terminologie. Cum nu există un sistem standard de redare a unor termeni filozofici greceşti într-o limbă modernă – și nici nu poate exista –, am ales următoarea echivalare în română, de al cărei caracter aproximativ și imperfect rămân foarte conștient:

– Am tradus pe τὸ ὄν prin „ființa", iar pe τὸ μὴ ὄν, prin „neființa" (articulat) în mod sistematic atunci când

participiile greceşti sunt precedate de articolul hotărât. Atunci când apar formele nearticulate, există posibilitatea de a le înțelege cu sens verbal, „fiind", „nefiind" („existând", „neexistând"), sau substantival, „(o) ființă", „(o) neființă". M-am orientat aici după sensul presupus de mine în cazul respectiv. În poemul lui Parmenide, scris în dialectul epic, formele nearticulate pot fi traduse şi prin substantivele respective articulate. Pentru plurale (ὄντα, μὴ ὄντα) am adoptat aceeaşi regulă. Totuşi, am tradus uneori pe τὰ ὄντα prin „realități" sau „realitate".

– S-a încercat uneori să se distingă între μὴ ὄν şi οὐκ ὄν, după sensul pe care l-ar avea cele două particule negative greceşti. Aşa a făcut, de pildă, Schelling, care traducea pe μὴ ὄν prin „ne-*ființă*" – un bun corespondent a ceea ce noi numim în această lucrare „neființă secundă" –, iar pe οὐκ ὄν, prin „*ne*-ființă" – respectiv, ceea ce noi numim „neființă primă sau totală". Dar formele nearticulate οὐκ ὄν şi μὴ ὄν nu par să fie folosite cu sens diferențiat de autorii greci. Iar atunci când este folosită forma articulată, τὸ μὴ ὄν este singura formă.

– Pentru οὐσία – indiferent dacă termenul apare la Platon, la Aristotel sau la stoici – m-am resemnat cu forma „Ființă" (cu majusculă), indiferent de context. Dificultățile de a-l traduce, mai ales la Aristotel, sunt bine cunoscute şi valabile pentru toate limbile moderne: de exemplu, alături de variantele tradiționale, „substanță" şi „esență", am găsit recent, în franceză, straniii termeni „*étance*" „*étantité*". (C. Noica crease şi el, în acelaşi scop, cuvântul „estime".)

– Alte precizări terminologice se află în notele de subsol, acolo unde este cazul.

3. Cartea aceasta conține numeroase citate din autori antici şi câteva din autori moderni – dintre care mulți au

fost deja traduşi în româneşte. Am retradus însă în totalitate, sau în cea mai mare parte, citatele (inclusiv pe cele extrase din propriile mele traduceri din Platon, Plotin şi Aristotel), fie deoarece am dorit să subliniez anumite semnificaţii, care apăreau mai palid în traduceri, fie pur şi simplu din considerente de terminologie. Am precizat totuşi, în lista abrevierilor bibliografice de la finele volumului, traducerile româneşti disponibile pentru autorii citaţi.

4. Dată fiind lipsa de sistem în transliterarea numelor proprii greceşti în româneşte, m-am ghidat după sistemul uzual, folosind formele intrate în uz sub înfăţişări românizate (Aristotel, Epicur, Plotin, Parmenide) şi preferând formele originare pentru rest (Xenophanes, Diogenes, Antisthenes etc.). Procedeul rămâne, desigur, relativ arbitrar. În *Indexul autorilor antici citaţi*, prezent la finele volumului, apar atât formele românizate, cât şi formele originare.

5. Exprim gratitudinea mea dlui Alexander Baumgarten şi dnei Anca Crivăţ pentru osteneala de a citi această carte dificilă, dar mai ales pentru observaţiile juste şi încurajările prieteneşti pe care mi le-au adus. Mulţumesc dnelor Cristina Ciucu şi Maria Gorea pentru ajutorul neprecupeţit dat în procurarea unor cărţi şi articole dificil sau chiar imposibil de găsit în bibliotecile româneşti.

O cale: [ființa] este şi a nu fi nu este,
E calea convingerii ce însoţeşte Adevărul,
Cealaltă cale: [ființa] nu este şi în mod necesar a nu fi este,
Aceasta-i, ţi-o spun, cu totul de necercetat.
Căci n-ai putea cunoaşte nefiinţa (nu-i posibil),
Nici s-o exprimi, când totuna-i a gândi şi a fi.

(Parmenide, DK, B2, vv. 3-8, şi DK, B3)

Unii dintre stoici cred că cel dintâi gen este „ceva" (quid)*...*
Ei susţin că, în natura lucrurilor, unele sunt, altele nu sunt.
Dar şi cele ce nu sunt întregesc natura lucrurilor, anume cele care survin în minte, precum centaurii şi giganţii şi orice altceva care, format în mod fals prin gândire, a început să capete o anume imagine (în minte), chiar dacă nu are ființă.

(Seneca, SVF, II, 332)

I. Meontologie, anti-meontologie, ontologie

1.1. *Are neființa o istorie?* Da, dacă prin „neființă" nu înțelegem un „ceva" obiectual, ca un fel de cavitate goală pe care s-o atingem numai pe dinafară, deoarece nu dispunem de un conținut pe care să i-l descoperim înăuntru. Într-adevăr, „neființa" nu e propriu-zis un „ceva", ci este „despre ceva": e o reprezentare a minții, o teorie, o *idee*. Iar ideile au istorie, deoarece sunt vii, chiar dacă sunt dăruite cu o viață diferită de viața oamenilor, deşi dependentă, ce-i drept, de a lor.[1]

În acest sens voi vorbi, în cele ce urmează, despre *ceea ce nu este*, adică despre *neființă* şi despre *nimic*, admițând totodată că e o deosebire esențială între „a vorbi despre nimic" şi „a nu vorbi nimic". Va fi vorba şi despre *fals*, şi despre *răul* care nimiceşte binele şi ființa – „şi asta cu dreptate, căci orice pe lume-apare vrednic e să piară / şi de asta mai bine era să nu fi fost nimic", după spusa lui Goethe (*Faust* I, 1,3) –, încercând să văd ce statut ontologic i s-a atribuit răului în unele sisteme filozofice. De fapt însă, se înțelege că referința mea principală vor fi câțiva gânditori care au făcut un subiect de reflecție din toate

1. Invoc „a treia lume", concept al lui K.R. Popper, distinsă atât de realitățile fizice, cât şi de cele psihice şi care cuprinde lumea „ideilor" (Popper, 1991).

aceste chestiuni pe care unii le-ar putea considera deopotrivă excentrice şi dubioase. Voi vorbi, aşadar, despre *ideile* privitoare la nefiinţă ale acelor gânditori şi voi căuta să schiţez, în măsura posibilului, *o istorie coerentă a acelor idei.* Voi încerca să înţeleg şi să discut beneficiile, dar şi riscurile de a gândi, sau de a *nu* gândi nefiinţa şi nimicul, precum şi felul în care aceste riscuri au fost asumate sau respinse în diferite momente. Şi mă voi referi – aşa cum se cuvine pentru orice început şi temei în atâtea domenii – *la filozofii greci.*

1.2. *Dar are nefiinţa o istorie „grecească"?* Unele voci – şi nu dintre cele nevoiaşe – au ridicat obiecţii, s-ar părea. În prelegerea sa celebră, *Ce este metafizica?*, Heidegger scria (cu un vădit reproş): „Metafizica antică concepe Nimicul în sens de non-fiinţare, deci de materie care nu şi-a primit forma, de materie care nu-şi poate da sie înseşi forma pentru a deveni o fiinţare dotată cu formă şi pentru a oferi, astfel, un aspect (*eidos*)" (Heidegger, *Met.*, 48). O părere similară întâlnim şi la Constantin Noica (dar cu sens apreciativ la adresa anticilor şi cu reproş tacit la adresa lui Heidegger): „Anticii nu pot gândi nefiinţa, ci doar nefiinţarea. Raţiunea greacă nu poate, nu vrea să gândească vidul, absenţa de orice, neantul cel prea invocat astăzi" (Noica, 1981, 108). Nu foarte diferit, în principiu, un matematician, Charles Seife, susţinea că filozofia şi matematica greacă nu au înţeles nici nimicul, nici corelativul său, infinitul (Seife, 2007, 47). Nu ar exista deci cu adevărat nefiinţă în filozofia greacă. Cum ar putea ea atunci avea o istorie?

De fapt, frazele lui Heidegger şi Noica convin, şi încă numai parţial şi deformat, doar unei părţi, importantă ce-i drept, a metafizicii antice, celei a lui Aristotel. Din

diferite motive, ceea ce spune Heidegger nu se poate aplica deloc, de pildă, lui Parmenide şi lui Zenon din Elea (care *nu* concep nimicul în sens de materie ce nu şi-a primit forma), dar, din alte motive, nici lui Leucip şi Democrit, iar afirmaţia lui Noica nu convine nici acestora, nici stoicilor, care şi ei concep vidul ca nefiinţă, deşi în mod destul de diferit. Iar „exprimabilul" stoic, deşi şi el nefiinţă, nu are nimic de a face cu „materia" în sens aristotelic. Nici unul, nici celălalt filozof contemporan nu vorbesc adecvat pentru Platon şi Plotin, iar fraza lui Heidegger simplifică mult chiar gândirea nefiinţei la Aristotel. Cât despre teza lui Seife, ea, de asemenea, se armonizează pe deplin numai cu o singură şcoală filozofică grecească – influentă, desigur, mai ales în dezvoltarea matematicilor –, aceea a pitagoricienilor, dar deloc cu Leucip şi Democrit şi nici măcar, complet, cu Aristotel.

Voi căuta, prin urmare, să arăt cât de variat, complicat şi neunitar în acelaşi timp au stat lucrurile în realitatea gândirii greceşti. Fără îndoială, acelor judecăţi simplificatoare, cred, li se poate opune de îndată chiar teza lui Aristotel *„nefiinţa* (ca şi fiinţa) *are multe semnificaţii"* (*Met.*, IX, 10, 1051b). În orice caz: nu doar că nefiinţa există sub diferite chipuri în filozofia greacă şi chiar la acelaşi filozof, dar aceste chipuri se schimbă, se intersectează, se multiplică, se oglindesc unele în altele. Cu alte cuvinte, ele alcătuiesc *o istorie coerentă ce merită a fi spusă.* De fapt, consider că reflecţia asupra nefiinţei şi nimicului a fost importantă în asemenea măsură în filozofia greacă, încât istoria acesteia poate fi înţeleasă, descrisă şi prezentată nu numai în modurile convenţionale, dar şi, într-o anumită măsură (chiar dacă desigur în parte şi complementar în raport cu acele moduri), utilizându-se anumite categorii desprinse din tipologia preocupării pentru nefiinţă şi nimic.

E o tipologie pe care o vom schița de îndată, în cele ce urmează.

1.3. Dar, chiar dacă există o *istorie* a neființei, şi chiar o *istorie grecească* a neființei, de ce totuşi ea ar trebui *să-l intereseze pe cititor?*

Autorii obişnuiesc adesea, în introduceri, să explice pe larg interesul temei pe care o propun, cerând astfel de la cititor îngăduința de a-l pedepsi cu o lectură mai mult sau mai puțin anostă şi obositoare a opului lor. Nu cred că e nevoie să procedez în acest fel, dacă e adevărat că orice lucru mai puțin obişnuit sau paradoxal se recomandă de la sine curiozității. Or, faptul că „ceva" poate fi luat drept nimic ori neființă, sau, invers, că nimicul poate fi „ceva", este, în sine, suficient de paradoxal încât să ne îndemne să cercetăm cu destulă curiozitate *cum a funcționat mintea* celor ce au gândit astfel şi mai ales *de ce* au gândit ei astfel, trecând noi, în acest fel, mai uşor peste inerentele aridități ale analizei. În definitiv, e suficient numai să formulăm propoziții aparent incorecte gramatical, precum „a vorbi despre nimic" sau „a rosti nimicul", în comparație cu propozițiile normale corespunzătoare, „a *nu* vorbi despre nimic" şi „a *nu* rosti nimic", pentru a simți, fie şi din pricina violentării gramaticii în primele cazuri, că intrăm pe un teritoriu pe cât de dificil de explorat, pe atât de seducător.[2] (Într-adevăr, a încălca o interdicție, o regulă, nu-i oare aproape întotdeauna, în sine, seducător?) Iar dacă e adevărat că „neantul a sfidat

2. Această violentare a gramaticii a fost, cum se ştie, criticată de Rudolf Carnap cu referire la Heidegger, în „Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului", în vol. *Vechea şi noua logică*, Paideia, Bucureşti, 2001.

gândirea occidentală" – cum scria Emmanuel Lévinas (Lévinas, 1993, 83) – n-ar trebui să cercetăm mai îndeaproape deopotrivă sursele şi resursele acestei sfidări?

În sfârşit: deşi discuţia despre nefiinţă şi nimic e, în mod evident, una de ordin metafizic şi logic în primul rând, ea nu se va reduce deloc numai la atât în paginile de faţă. Nu o dată sensurile ei decisive vor trimite în teritoriul eticului, al politicului, epistemicului, al existenţialului şi al religiosului; mai mult decât orice însă, ele vor cerceta *felul originar în care gândim gândirea*. A şti *dacă, de ce* şi *în ce fel* s-a gândit şi s-a vorbit despre nefiinţă nu e, astfel, un capriciu pur teoretic sau o despicare a firului în patru despre chestiuni metafizice oţioase şi insolubile, fără valoare pentru viaţă, ci reprezintă, aşa cum sper să dovedesc, a face inventarul unei teme care, prin consecinţele ei, ne priveşte pe toţi ca persoane inteligente şi morale. Va fi, aşadar, mai ales o încercare de investigare a unor moduri originare de a gândi şi a avantajelor pe care le putem dobândi şi pierde atunci când adoptăm unul sau altul dintre asemenea moduri, dar şi a riscurilor pe care totodată le asumăm.

Nu pretind că pentru cunoscătorii filozofiei greceşti aceste pagini vor aduce mereu şi obligatoriu noutăţi fundamentale de interpretare a gândirii diferiţilor filozofi, deşi cred că unele ipoteze şi soluţii oferite aici s-ar putea să intereseze şi, uneori, chiar să surprindă. Sper desigur ca perspectiva generală de abordare *din unghiul nefiinţei* – pentru a spune astfel – să-i determine să nu dispreţuiască analizele ce vor urma. Cât despre cei mai puţin iniţiaţi, dar preocupaţi de metafizică, nădăjduiesc că vor fi compensaţi pentru timpul întrebuinţat în lectura acestor pagini. Este, oricum, pentru prima dată, după ştiinţa mea, când se încearcă o istorie de ansamblu a ideii nimicului

şi a neființei în gândirea greacă, ca preambul, poate, la o istorie a aceloraşi concepte în gândirea occidentală, în general.[3]

2.1. Susțin, aşadar, existența unei remarcabile diversități în tratarea neființei în filozofia greacă, ceea ce ne permite să vorbim despre o *istorie* a temei. Atunci, pentru a porni să străbatem cu privirea minții ceva mai bine hățişul acestei diversități, pentru a arunca o lumină în „întunecimea neființei", cum zicea Platon, cred că un mic fragment din Plutarh se poate dovedi extrem de util.

În el, acest platonician eclectic din secolul al II-lea d.Cr., în timp ce polemizează cu stoicii, crede că-şi surprinde adversarii de idei într-o vădită, pentru el, contradicție:

„De asemenea, [ei, stoicii] trebuie să declare ca fiind *nimic* timpul, predicatul (κατηγόρημα), judecata (ἀξίωμα), propoziția compusă (συμπεπλεγμένον), propoziția ipotetică (συνημμένον), *lucruri de care ei se folosesc mai mult decât toți filozofii, dar despre care neagă că ființează* (ὄντα δ᾽οὐ λέγουσιν εἶναι)" (*SVF*, II, 335).[4]

---

3. Ideea unei „istorii a neființei" pluteşte totuşi în aer: amintesc o valoroasă antologie comentată, la care mă voi referi de mai multe ori în cuprinsul acestei cărți: *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale* (ed. J. Laurent, C. Romano), PUF, Paris, 2006 (*Néant*, 2006). De asemenea, Denis O'Brien, „Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin", în *Études sur le* Sophiste *de Platon* (ed. Pierre Aubenque), Bibliopolis, Napoli, 1991, pp. 317-364 (O'Brien, 1991); de asemenea, volumul de studii din *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 122, 1990/III (*Le problème du non-être dans la philosophie antique*) (*Non-être*, 1990).

4. După cum se va arăta mai târziu, toate aceste neființe, cu excepția timpului, intră în genul numit de vechiul stoicism „exprimabil" (λεκτόν). Vezi cap. VI.

Uimirea lui Plutarh nu e că stoicii vorbesc pur şi simplu despre „nimicuri" *din perspectiva sa*. Într-adevăr, a susține că un alt gânditor, care ți-e adversar de idei, scrie şi teoretizează despre lucruri pe care tu, cel care îl critici, le consideri inexistente, himerice, fără ființă, reprezentând un neant etc. e o atitudine comună şi deloc neapărat filozofică. De câte ori nu spunem că ideile şi proiectele adversarilor noştri sunt vorbe goale, nimicuri, ficțiuni, „deşertăciuni" etc.? Evident, aceştia rostesc aceleaşi cuvinte despre proiectele noastre! E modul cel mai elementar de a nega altora valoarea, de a-i trata, cum se şi spune, drept „oameni de nimic". Un exemplu: Aristotel afirmă că „sofistica se ocupă cu neființa", deoarece – spune el – sofiştii nu ar considera drept real decât „accidentul" (τὸ συμβεβηκός); or acesta, după Aristotel, ar fi „ceva aproape de neființă (ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος)" (*Met.*, VI, 2, 1026b).

Pentru Plutarh însă, scandalos în cazul respectiv era faptul că, deşi stoicii fac foarte multe considerații despre acele „ceva"-uri înşirate mai sus (şi nu erau singurele, după cum vom vedea mai târziu), *chiar ei înşişi* le socotesc, conform cu sistemul lor propriu, ca *neființe şi nimicuri* (ὄντα δ᾽οὐ λέγουσιν εἶναι).[5] *Ei înşişi*, aşadar, decid în cunoştință de cauză să vorbească despre „nimic" şi „neființe" ca fiind totuşi „ceva", deşi recunosc că acest „ceva" *nu este*, în propriii lor termeni! Mai mult, grupează nimicurile şi neființele pe clase şi le analizează, aşa cum, după Plutarh, nu ar fi normal decât pentru ființe recunoscute de ei ca atare. Pentru Plutarh, stoicii ar fi trebuit deci ori

5. O opinie similară şi la Plotin, care socoteşte absurd faptul că stoicii „pun înainte ceea-ce-nu-este ca pe ceea-ce-este în cel mai înalt grad şi că pun pe primul loc ceea ce e pe ultimul" (Plotin, *42*, VI,1,28).

să trateze amintitele „ceva"-uri drept ființând cu adevărat, şi nu drept „nimic" (indiferent dacă adversarii lor le-ar fi alungat din ființă), ori să evite cu totul să vorbească şi să teoretizeze despre „ceva" ce *nu este* chiar în propriii lor termeni. Nu falsitatea concepției le e reproşabilă, ci lipsa ei de coerență şi de sens.

În ceea ce-l priveşte pe Aristotel, acesta, în pofida judecății aspre la adresa sofiştilor, se ocupă el însuşi serios cu „accidentul" pe care îl tratează drept „ceva" existent, dedicându-i trei capitole din cartea a VI-a a *Metafizicii* şi făcând numeroase alte reflecții despre el în multe alte locuri, deşi chiar el însuşi l-a considerat a fi „aproape de neființă". La Aristotel acest *ceva* „aproape de neființă", după propria sa opinie, rămâne aşadar suficient de important pentru a intra în sistemul diviziunilor fundamentale care indică modurile diferite şi multiple în care se spun neființa sau ființa. Dimpotrivă, pentru sofişti „accidentul" *nu conta drept (cvasi)-neființă*, ci drept unică realitate (chiar dacă nu şi drept ființă în sensul lui Aristotel), deoarece, în viziunea lor, nu existau decât contexte accidentale şi relații.[6] Ca şi stoicii deci, Aristotel se ocupă cu o anume neființă, deşi o recunoaşte ca atare, în vreme ce Plutarh şi sofiştii fie contestă sensul însuşi al unei astfel de preocupări, fie neagă caracterul de neființă al subiectului respectiv.

Reflectând, aşadar, la dilema pe care Plutarh o credea insolubilă şi pe care stoicii o refuzau, ca şi la poziția lui Aristotel față de „accidental", vom distinge, în primă instanță, *două atitudini sau viziuni fundamentale* asumate dinaintea problematicii nimicului şi a neființei – atunci când această problematică survine pe neaşteptate sau

6. *Met.* IV, 4, 1007a: „Căci e necesar ca ei (sofiştii) să pretindă că toate sunt accidente... etc."

treptat în gândirea metafizică, ştiinţifică, etică sau religioasă. Cea dintâi viziune, pe care o numesc *anti-meontologică* (de la μὴ ὄν, „nefiinţă"), constă în *excluderea radicală*: nimicul, nefiinţa *nu sunt în mod absolut*, sau sunt neant total şi deci nu pot şi nu trebuie să fie subiecte ale reflecţiei şi ale discursului. *A vorbi despre nimic* înseamnă deci, în această viziune, *a nu vorbi nimic*, a pronunţa non-sensuri sau pseudo-enunţuri. Anti-meontologia lansează o interdicţie împotriva a ceea ce pare a fi nimic şi nefiinţă şi adoptă, în general, postura unui gardian sever al gândirii şi al exprimării pure, non-contradictorii şi, mai ales, cu sens. Este, desigur, atitudinea asumată în pasajul de mai sus de Plutarh. Nu foarte diferit avea să gândească în secolul XX pozitivismul logic, de pildă prin Ludwig Wittgenstein în *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein, *Tr.*, 5.4731)[7] ori Rudolf Carnap (Carnap, *Met.*), pentru care metafizica – cu termenii săi caracteristici, fiinţă, nefiinţă etc. – nu e falsă, ci e *fără sens*, de negândit în mod serios.

Cea de a doua viziune fundamentală – pe care o numesc *meontologică* – cere, dimpotrivă, acceptarea discursului despre nefiinţă ca având pe deplin sens şi admite totodată, în mod paradoxal (sau oximoronic), că *nefiinţa cumva este, cu toate că nu este*. S-ar putea spune, în alţi termeni, folosiţi de noi cu alte ocazii, că există şi o „opţiune a doua" a nefiinţei şi că aceasta este chiar fiinţarea ei.[8]

---

7. „Faptul că logica este *a priori* constă în aceea că *nu se poate* gândi ilogic." Să mai amintim, în treacăt, şi despre H. Bergson, care, în *Evoluţia creatoare*, denunţa iluzia vidului total şi a neantului.

8. Folosesc terminologia din *Turnirul khazar*, Bucureşti, 1997, Iaşi, 2003, ca şi din *De la Şcoala din Atena la şcoala de la Păltiniş*, Bucureşti, 2004, şi alte lucrări. Evident, nu nefiinţa face alegerea, ci gânditorul susţine că nefiinţa nu e numai nefiinţă, ci şi, cumva, mai atenuat, secundar, fiinţă.

(„Opțiunea întâi" ar fi, desigur, neființarea neființei.) Meontologia, în sensul dat de mine în această lucrare, înseamnă preocuparea insistentă pentru această „a doua opțiune" a neființei, deci pentru neființa luată ca existentă cumva şi care, prin calificare diferențiată şi clasificare amănunțită, va fi „domesticită" într-o anumită măsură, pentru a putea conviețui – se speră – fără conflicte iremediabile în aceeaşi casă cu ființa. Ceea ce, printre alții, făcuseră, în felul lor, şi stoicii, dar, în alt fel, şi Aristotel.

Aşadar, reflecția meontologică preia în *propriul* sistem de gândire sau în natura lucrurilor, *aşa cum ea o înțelege*, anumite subiecte pe care totuşi le consideră, chiar ea însăşi, *întru câtva* neființă („aproape de neființă"), nonființări şi nimicuri, *distingându-le însă de neantul desăvârşit*, fie şi prin simplul fapt că se ocupă de ele insistent şi le acordă uneori o semnificație considerabilă. Sublinierea „aşa cum ea o înțelege" e importantă: căci noi nu discutăm din *perspectiva noastră* sau dintr-o perspectivă „obiectivă" despre ce e ființă şi ce e neființă. Noi asumăm, în fiecare moment, clasificarea respectivă a unor anumiți filozofi, observând însă că, în timp ce unii exclud neființa din gândirea cu sens, alții consideră neființa „ceva" care *cumva* ființează şi îi acordă un loc important în sistemul lor, deşi o identifică cu entități diferite. De exemplu, materia, considerată de stoici drept ființă în deplinul sens al cuvântului (Ființa), este pentru un platonician precum Plotin un tip fundamental de neființă, ceea ce nu-l împiedică pe acest din urmă filozof să-i consacre mai multe capitole importante din tratatele sale. Invers, incorporalul, căruia Plotin ca platonician îi acordă ființă deplină, este pentru stoici neființă, ceea ce nu înseamnă că ei şi-ar interzice preocuparea intensă pentru el. Nu, prin urmare, „cine are dreptate" ne interesează – Plotin

sau stoicii –, ci felul în care e cu putință ca cineva să gândească sistematic drept ființând *cumva,* sau ființând „la a doua opțiune", ceea ce el însuşi, altminteri, tratează drept neființă.

Metodologic, abordarea noastră deschide calea grupării laolaltă, în virtutea unei asemănări fundamentale în modul de a gândi – anti-meontologic sau meontologic –, a unor filozofi pe care, altminteri, istoria filozofiei îi plasează în curente diferite.[9]

Să împrumutăm de la Constantin Noica termenul de „neființă secundă" (Noica, 1981) pentru a denumi acest *ceva* care e „aproape de neființă", dar nu totuşi neființă absolută sau neant. De fapt, în timp ce gândirea anti-meontologică nu vede decât o singură specie de neființă, identică cu neantul sau cu nimicul absolut pe care îl alungă din discuție, reflecția meontologică *distinge,* alături de o neființă primă indicibilă, *una sau mai multe* neființe secunde pe care e preocupată să le cartografieze şi să le analizeze.

În fine, completând tabloul, vom nota şi existența unei reflecții *ontologice* în sens strict, în termenii noştri, a cărei diferență față de gândirea anti-meontologică stă în aceea că, în timp ce aceasta din urmă *interzice* să se vorbească despre neființă (ceea ce presupune dacă nu o recunoaştere a neființei, măcar una a problematicii ei), prima *ignoră* pur şi simplu subiectul. Ea se află pe teritoriul meditației înaintea survenirii „scandalului" neființei, sau îl ocoleşte.

2.2. Pentru a face mai clară, încă de pe acum, semnificația distincției esențiale dintre ceea ce înțelegem în paginile acestea prin *meontologie* şi *anti-meontologie,* putem

9. Vezi, de exemplu, legătura vechilor atomişti cu Platon (cap. IV), a stoicilor cu Platon (cap. VI) sau, dimpotrivă, deosebirea dintre Epicur şi Democrit (cap. VII).

să ne servim cu folos de o analogie din matematică: numărul algebric *i*. Se ştie că ecuația de gradul doi $x^2 = -1$ (şi orice ecuație de tipul $x^2 = A$, unde $A < 0$) nu are soluții reale, deoarece pătratul oricărui număr real (adică un număr care corespunde unui punct pe dreapta orientată şi căruia, reciproc, îi corespunde un punct de pe dreaptă) este neapărat un număr pozitiv. O gândire de tip antimeontologic va afirma că această ecuație de gradul doi (ca şi altele de acelaşi tip) pur şi simplu nu are soluții de nici un fel, altfel spus, *că soluțiile ei sunt de domeniul neființei*, şi va interzice rezolvarea unei asemenea ecuații, pe motiv că ea ar propune, drept soluții, un non-sens.

Gândirea meontologică procedează cu totul diferit. Din rațiuni de simetrie (sau uniformitate), coerență internă (orice ecuație de gradul doi trebuie să aibă două soluții), nevoie de generalizare şi poate chiar din considerente „estetice", ea decide *a priori* că *orice* ecuație de gradul doi trebuie să aibă două soluții, *chiar dacă acestea sunt non-reale*. În consecință, şi ecuația $x^2 = -1$ va avea două soluții, pe care algebra le notează convențional cu *i* şi *–i*, stabilind, aşadar, *prin ipoteză*, că $(\pm i)^2 = -1$. Aşadar, deoarece sunt *operaționale* în spațiul algebrei (o gramatică logică), cele două numere non-reale (sau *imaginare*, după cum mai sunt ele numite) încetează să mai fie neființă pură şi capătă *un fel de* realitate derivată din însăşi prezența lor operațională în „locul inteligibil" al algebrei. Ba chiar ele vor primi ulterior un *fel de* corespondent geometric pe o dreaptă perpendiculară pe axa numerelor reale şi numită „axa numerelor imaginare" (Oy). Astfel neființa va ajunge *să existe* mai întâi ca realitate operațională fără conținut ontic, abia apoi ipostaziată într-o realitate ontică *de ordinul doi* – poziția pe o axă. Firește

că, în continuare, cu ajutorul lui *i*, se vor putea exprima rădăcinile non-reale ale ecuației $x^2 = A$ ($A < 0$) şi, în general, ale oricărei ecuații-polinom.

Gândirea anti-meotologică refuză net deci să distingă realitatea ontică şi realitatea operațională. Pentru ea, cea de-a doua decurge nemijlocit din prima sau coincide cu ea, iar dacă realitatea ontică nu poate fi certificată sau asigurată în termeni reali (ce sens are existența reală a unui pătrat cu aria de $-1\ m^2$?), nici o realitate operațională corespunzătoare nu e admisibilă în sistem. Putem spune că, în numele a ceea ce ea crede a fi adevărul, *ea susține o asimetrie fundamentală între ființă şi neființă.* Dimpotrivă, gândirea meontologică parcurge drumul invers: ea susține că „ceva" fără conținut ontic (o neființă secundă), dacă e totuşi util şi indispensabil operațional şi logic, devine admisibil în sistem şi, printr-un proces mental pe care îl vom numi „ipostaziere meontologică", *poate* eventual căpăta *ulterior* – dar abia ulterior – şi o „umplutură" de realitate ontică, stabilindu-se astfel o relativă simetrie între ființă şi neființa secundă. Prin urmare, între neființa primă (neantul total) şi neființa secundă diferența nu va fi de grad, ci de esență: prima seamănă cu o *absență* a sunetului, cea de-a doua – cu o *pauză* într-un discurs muzical: desigur, nici într-un caz, nici în celălalt nu există sunet; numai că, în vreme ce în primul caz lipsa sunetului înseamnă absența muzicii, în cel de-al doilea lipsa sunetului este o parte a muzicii.

Pentru a avea tabloul analogic complet, să mai spunem şi că reflecția simplu ontologică ar fi aceea care are de-a face doar cu ecuații de gradul întâi şi pentru care deci chestiunea „pătratelor negative" nu se poate pune (încă) în nici un chip.

Vom distinge acum, de asemenea, amintita „ipostaziere meontologică" de ceea ce se numeşte în teologie calea „apofatică" (*via negativa*) şi care, de fapt, pare o rafinare a gândirii pur ontologice. Apofatismul e un procedeu mental care dezbracă Ființa supremă, Principiul sau pe Dumnezeu de aproape toate trăsăturile „pozitive" şi „pline" care i se pot atribui, pentru a-i asigura transcendența absolută: viața, frumusețea, adevărul, justiția, gândirea, esența, ba chiar şi, în cele din urmă, ființa însăşi ajung să-i fie astfel retrase. Se porneşte deci de la o Ființă supremă (neapărat supremă) „plină", bogată în însuşiri superlative, de la care se înlătură apoi maximumul posibil de trăsături, reducând-o aproape la neființă, sau proiectând-o „dincolo de ființă" (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), după formula lui Plotin, preluată de la Platon (*Republica*, 509b). Am putea spune că, în final, ea nu mai ființează *decât ca activă operațional* – rămân Cauza primă şi Principiul –, dar fără a mai avea aproape deloc realitate ontică. *Procesul pare a fi exact inversul* „ipostazierii meontologice" (aici se pleacă de la o non-ființă cu valoare operațională, nu se încheie cu ea), astfel încât l-am putea numi „de-ipostaziere ontologică".

În fine, să mai eliminăm, chiar din acest moment, o posibilă confuzie: atunci când un filozof precum Platon, de pildă, postulează existența Ideilor care nu sunt nici corp, nici materie, nici dimensiune fizică, el *nu* face un raționament meontologic (în sensul din această carte), deoarece, *după el*, Ideile nu numai că *sunt ființe*, dar sunt chiar „ființe autentice" (τὰ ὄντως ὄντα), în mai mare măsură decât lucrurile. De asemenea, nu raționează meontologic acela care, precum Aristotel (în acest caz), neagă existența Ideilor platoniciene. (Cum spuneam, acest din urmă caz se încadrează în tiparul frecvent prin care

tratăm drept himere punctele de interes ale oamenilor cu care nu suntem de acord.) Meontologic gândeşte numai acel filozof care, precum stoicii în exemplul lui Plutarh sau Aristotel în discuţia despre „accident" sau Plotin în aceea despre materie, acceptă să atribuie *un fel de* existenţă şi realitate chiar lucrului despre care *el însuşi* crede că e nimic şi nefiinţă (sau măcar „aproape de nefiinţă"), *în propriii săi termeni*, afirmând totuşi, concomitent, că această nefiinţă este într-un anume fel *ceva* (este o „nefiinţă secundă"), numai deoarece are o valoare operaţională.

2.3. Prin urmare, mi se pare posibil a descrie în gândirea greacă (dar pesemne că nu numai acolo) *trei tipuri principale de reflecţie – ontologică în sens strict, anti-meontologică şi meontologică* –, tipuri distincte care totuşi nu se regăsesc întotdeauna reţinute în exclusivitate de către un singur gânditor: ontologie strictă avem atunci când nefiinţa nu e (sau nu e încă) o temă semnificativă de reflecţie (mai ales la Thales, Anaximandros, Heraclit, Empedocle, Anaxagoras, parţial la pitagoricieni). Urmează (tematic, uneori şi istoric) anti-meontologia, când nefiinţa, recunoscută pentru un moment, *primeşte interdicţia explicită* de a fi o temă (Parmenide, Zenon din Elea, Melissos, Antisthenes socraticul, poate Platon în prima teorie a Ideilor, cinicii, unii sofişti, precum Gorgias, megaricii, precum Euclid din Megara şi Diodoros Cronos, apoi Epicur în etică şi parţial în fizică). Ei i se opune meontologia, când interdicţia este înlăturată în mod la fel de explicit. Meontologia însă, cum se va vedea, se dezvoltă iniţial pe două direcţii concurente şi paralele totodată: Leucip, Democrit şi discipolii acestuia, pe de-o parte, apoi Platon în opera mai târzie şi Aristotel, pe de alta. Socrate reprezintă o posibilă a treia direcţie, cu totul aparte. Ciclul

grecesc e încheiat printr-o fază relativ eclectică, unde se regăsesc dezvoltarea şi radicalizarea unor variante trecute revăzute: medioplatonicienii şi pitagoricienii practică ontologia, stoicii (Zenon din Cition, Chrysippos) reiau direcția meontologică, adăugându-i însă noi şi importante dimensiuni, Plotin dezvoltă o variantă platoniciană târzie radicalizată, în vreme ce anti-meontologia e acum regăsită fragmentar, aşa cum am văzut din exemplul lui Plutarh, dar şi, într-un mod aparte şi foarte original, în etica lui Epicur.

Fie aşadar, deocamdată la modul enunțiativ şi exploratoriu, aceste patru momente ale unei istorii a neființei în versiune greacă: *nerecunoaşterea temei, interdicția ei, admiterea neființei ca „neființă secundă"* şi *recapitularea îmbogățită a întregii teme.*[10]

10. Vezi, eventual, dialectica tetradică a lui Noica (Noica, 1981): tema, antitema, teza şi tema îmbogăţită.

II. Heraclit, Xenophanes, Parmenide, Zenon din Elea, Melissos

1.1. „Am să-ți spun, şi nu o vorbă neînsemnată: *nimic nu este o unitate şi ceva în sine,* nici n-ai putea să desemnezi precis nimic, în orice fel ar fi ceva; ci, dacă l-ai desemna ca mare, el se va înfăţişa şi ca mic, şi dacă îl vei desemna ca greu, se va înfăţişa şi ca uşor, şi toate la fel..., căci *nimic niciodată nu este, ci întotdeauna devine.* În legătură cu aceasta ai în vedere că toţi învăţaţii, *în afara lui Parmenide,* sunt de acord, la rând unul după altul: atât Protagoras, Heraclit, Empedocle, cât şi piscurile poeziei – ale ambelor genuri de poezie – Epicharmos pentru comedie, Homer pentru tragedie."[11]

Astfel vorbeşte Socrate în dialogul platonician *Theaitetos,* explicându-i interlocutorului său, tânărul matematician cu acelaşi nume, că, *exceptându-l pe Parmenide,* majoritatea

---

11. Heraclit afirmase curgerea şi devenirea universală. Empedocle avea în vedere cele patru elemente care se combinau perpetuu sub acţiunea Iubirii şi se disociau sub acţiunea Urii, conducând la devenirea Universului. (*Met.*, I, 4, 985b); pentru relativismul lui Empedocle, vezi *Met.*, IV, 5, 1009b. Epicharmos a ironizat ideea că totul e în mişcare, făcându-l pe un debitor să afirme că el nu mai e aceeaşi persoană cu aceea care contractase datoria (LB, 273, n. 8). Homer era considerat strămoşul tragediei, deoarece poeţii tragici se inspiraseră puternic din epopee.

filozofilor anteriori – şi mai ales Heraclit – s-a raliat unei viziuni a „mobilității" universale şi tinde să identifice contrariile, văzând în coincidența şi unitatea lor relative o dinamică universală ce ține lumea în existență (*The.*, 152d-e).

Nu cred că există motive de a ne îndoi de valoarea istorico-filozofică a acestei interpretări generalizatoare a lui Platon, făcută prin intermediul lui Socrate (chiar dacă ezităm să începem respectiva tradiție odată cu Homer); oricum, dacă citățm, de pildă, numai câteva fragmente ale lui Heraclit (520-460 î.Cr.) (a cărui importanță în conturarea tradiției respective e considerată esențială de către Platon), ne convingem că, în privința acestuia, interpretarea sa e corectă:

„Drumul în sus şi drumul în jos sunt unul şi acelaşi"

sau:

„Acelaşi lucru este a fi viu şi a fi mort, a fi treaz şi a dormi, a fi tânăr şi bătrân. Unele, căzând pe dos (μεταπεσόντα), sunt celelalte, iar acestea, căzând iarăşi pe dos – primele"

sau:

„Nemuritori muritori, muritori nemuritori; trăind viața acelora, murind viața acestora" (DK, B60, 88, 62). Etc.

Evident că în această situație, când „nimic niciodată nu este, ci devine", *nu poate exista un veritabil discurs despre neființă, deoarece nu există unul veritabil despre ființă.* Ambele – ființa şi neființa – sunt deocamdată reunite, sau mai exact sunt absorbite laolaltă în devenirea generală, pe care Heraclit, se pare primul dintre filozofii greci, o numeşte φύσις (natură), de la un verb care înseamnă „a creşte", „a spori". E de observat, pe de altă parte, că, la Heraclit, participiul prezent neutru al verbului a fi, „fiind, ființând", „ființă" (ὄν) nu şi-a început încă celebra sa carieră

filozofică. Verbul „a fi" e întrebuințat de obicei copulativ, iar când e folosit predicativ are sensul banal din greacă, de „trăind" (Pradeau, 214).[12] La Heraclit nu pare să existe nici un lucru mai bogat sau mai sărac în ființă decât un altul şi e probabil un anacronism a desemna *ceva* – fie şi focul – drept *ființă* cu sensul de mai târziu, aşa cum o face Aristotel (*Met.*, VII, 1, 1028b). Nici despre *logos* (proporție, lege, ordine, rațiune) nu se afirmă nicăieri că „este ființă", ci doar că „este veşnic" (adică „trăieşte veşnic") şi că totul se petrece conform lui (DK, B1; Pradeau, 263).

Cât despre contrarii, ele sunt descrise ca încleştate, adică complementare şi inseparabile, *neputând fi gândite decât laolaltă.* Atunci şi despre neființă, ca şi despre orice altceva, nu s-ar putea spune nici că există, nici că nu există *în sine*, ci că există şi nu există, prinsă în luptă cu ființa în curgerea devenirii, fiind imposibil aşadar a-i defini în mod independent şi distinct statutul – ei şi oricui altcuiva. Pe drept scria Nietzsche: „Această singură lume pe care a menținut-o existentă – împrejmuită de legi veşnice nescrise, revărsându-se şi retrăgându-se în pulsația de bronz a ritmului etern – nu arată nicăieri o încremenire, o rezistență indestructibilă, o fortăreață care să dăinuie în furia curentului" (Nietzsche, *N.f.*, 38).

Pe de altă parte, înțelegem că tema neființei şi a nimicului nu s-a putut pune încă într-un Univers considerat omogen, lipsit de fracturi, a cărui „armonie a modurilor opuse (παλίντροπος ἁρμονίη)" – cum formulează tot Heraclit – e „precum a arcului şi a lirei" (DK, B51), adică rezultată din contrarii inseparabile, armonie deopotrivă dătătoare de moarte – arcul –, dar şi de viață şi bucurie – lira. Înainte de a se putea vorbi despre ființă şi neființă, *ele trebuie separate cu mintea*, ținute un moment distanțate

12. *Cf. GC*, I, 318b, 25.

una de cealaltă şi abia apoi, după o pauză ca o respiraţie, se va putea decide dacă şi ce trebuie rostit despre fiecare separat şi despre ambele împreună. Or, aceasta se va întâmpla abia atunci când lumea va fi văzută scindată, dominată de o fractură iremisibilă. Dar momentul acestei separări conceptuale nu e, desigur, încă sosit (sau, poate, nu e acceptat) odată cu Heraclit sau cu ceilalţi milesieni; nu e acceptat nici la Empedocle, Anaxagoras şi nici la pitagoricieni, care, deşi într-un mod destul de diferit, vedeau şi ei pretutindeni ceea ce ei numeau κόσμος (adică „ordine") – o armonie a contrariilor.

Dar şi dintr-o perspectivă religioasă lucrurile apar similar chiar la primii filozofi: „Toate sunt pline de zei" (DL, I, 27) – afirmase Thales înaintea lui Heraclit. Aşadar, un divin plural, mobil, cu manifestări contradictorii, sublime sau ridicole, e înţeles a fi pretutindeni prezent, imanent lumii şi fenomenelor ei, în necuprinsul diversităţii lor. Iar Heraclit, în acelaşi ton, rosteşte:

„Zeul e zi-noapte, iarnă-vară, război-pace, saţietate-foame; se schimbă precum focul, care, când se amestecă cu parfumuri, e numit după plăcerea proprie fiecăruia" (DK, B67; Pradeau, 192).

Nu se imaginează încă aici ceva pustiu, golit de prezenţa divinului, aşa cum nu se puteau manifesta nici teama, nici tema unui „gol de fiinţă"[13]. După vechea concepţie pe care, într-adevăr, Homer şi Hesiod o ilustraseră în manieră mitologică, zeii nu pot fi separaţi de lume şi de oameni şi nici de splendorile şi de mizeriile din ea. Să-l citărn în acest moment pe Walter Otto: „putem susţine afirmaţia că nu există o altă concepţie despre lume în care existenţa pământeană şi umană să fie atât de încărcată

13. Noica, 1981.

de prezența divină, că nu există nici o societate care – fără a fi o societate religioasă – să se gândească la zei în fiecare moment al existenței ei cu atâta credință şi venerație" (Otto, 178).

Şi oare nu acelaşi înțeles adânc îl avea şi anecdota după care Heraclit se adresase o dată oaspeților, jenați că-l surprinseseră în locul din casă destinat necesităților fiziologice, cu aceste extraordinare vorbe: „intrați, căci şi aici sunt zei"? (DK, A9; Pradeau, 324)[14]

2.1. Aşadar, „...toți învățații, în afara lui Parmenide..." – judecase cu dreptate Platon prin intermediul personajului Socrate! Marea excepție: odată cu Parmenide, contemporanul mai tânăr al lui Heraclit, s-a ivit fisura: lumea unitară şi mobilă pe care am evocat-o mai sus piere şi, totodată, vedem înălțându-se o „fortăreață" în calea curentului devenirii. Ființa pătrunde fulgerător în scenă şi, odată cu ea, iată strecurată pe neaşteptate, pe urma ei, şi neființa, dar numai pentru a fi imediat interzisă, alungată, exilată în neant: începuse cruciada metafizică *anti-meontologică!*

Totuşi, pentru a înțelege ceva mai bine natura demersului anti-meontologiei lui Parmenide şi a discipolilor lui, ni se pare necesar să spunem câteva cuvinte despre persoana presupusului său învățător, poetul şi rapsodul rătăcitor şi longeviv (a trăit aproape o sută de ani), Xenophanes din Colophon (aprox. 570-aprox. 478 î.Cr.). Dacă lăsăm deoparte fragmentele doxografice îndoielnice, influențate mai ales de lucrarea pseudo-aristotelică

14. DK, A9. Pentru această interpretare mai radicală, dar corectă a termenului ἰπνός, tradus de obicei prin „bucătărie", vezi Pradeau, p. 322.

intitulată *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (*MXG*), iată ce se poate afirma cu oarecare siguranță despre învățătura lui Xenophanes:

– A fost un reformator religios (într-o epocă de frământări religioase, sociale şi politice), exprimându-se cu vehemență şi ironie împotriva religiei tradiționale, aşa cum se regăsea ea în poemele homerice şi la Hesiod, dar şi în cult. A susținut că zeii homerici se comportă imoral şi nedemn nu numai de divinitate, dar chiar şi de oameni. A criticat, în poeme satirice, numite *Silloi,* antropomorfismul religiei obşteşti, spunând vorba, devenită celebră, că, dacă ar avea mâini, *caii, leii sau boii şi-ar confecționa zei cu chip de cal, leu sau bou* (Pippidi, p. 64, 15). Le-a reproşat conaționalilor riturile orgiastice şi faptul că, în ele, îi plâng pe zei, ca şi când ar fi murit, deşi, dacă sunt zei cu adevărat, s-ar cuveni să-i considere nemuritori.

– A susținut că există un „Zeu unic" (εἷς θεός), fără chip de om, care „întreg vede, întreg gândeşte, întreg ascultă", care „fără trudă, cu puterea gândului, zguduie totul", care „veşnic rămâne pe loc, fără să se mişte cu nimic, şi căruia nici nu i se cade să se mişte când ici, când colo..." (Pippidi, 66, 23)

Aristotel l-a calificat lapidar, spunând că Xenophanes, *primul* dintre gânditorii eleați, „a vorbit despre Unu (ἑνίσας)... şi că, luând în considerare întregul Cer (οὐρανός), a afirmat *identitatea dintre Dumnezeu şi Unu* (τὸ ἕν εἶναί φησι τὸν θεόν)" (*Met.*, I, 5, 986b)[15]

Era Xenophanes un monoteist? Willamowitz-Moellendorff a susținut cu tărie teza, Freudenthal a negat-o la fel de puternic, J. Burnet a acceptat monoteismul lui

15. Formula este echivocă: se poate înțelege fie „Unul este Dumnezeu", fie „Dumnezeu este unul".

Xenophanes cu prudență, alții au înclinat înspre a-i atribui o specie de panteism, considerând că „Unul" reprezintă în fapt Universul sau Cerul (ceea ce poate fi, sau nu, un sinonim pentru „Univers") (Burnet, 142-143).[16] Mi se pare greu de negat tendința monoteistă a lui Xenophanes, mai ales dacă observăm că mesajul său posedă trei dintre ingredientele esențiale ale monoteismului clasic: afirmația unicității lui Dumnezeu, critica mitologiei tradiționale, a antropomorfismului şi a politeismului şi susținerea eternității şi imutabilității divine. Nu întâlnim, pe de altă parte, nici un fel de aluzie la un cult, ceea ce susține mai curând interpretarea deistă sau panteistă.

Nouă ni se pare totuşi că esențialul de reținut de la Xenophanes e acesta: „Dumnezeul-Unul" al lui Xenophanes suprimă familiaritatea omului grec cu zeii săi, care, asemenea starurilor din zilele noastre, aveau chipurile diversificate ale unor bărbați şi femei cu mult mai frumoşi şi mai puternici decât oamenii, dar – tot aidoma starurilor – erau celebri prin isprăvi, defecte şi pasiuni omeneşti. Mai poate fi ocrotit atunci credinciosul de noul Zeu unic şi imobil, în felul în care Odiseu era mereu ocrotit de Atena „cu ochi de-azur"? Mai poate cere el inspirație pentru viitor şi purificare rituală de păngărire de la Zeul fără chip omenesc, aşa cum o implora şi o obținea Oreste de la Apollon cu lira de aur, în sanctuarul de la Delphi? Desigur, e absurd şi ridicol – crede Xenophanes – s-o boceşti pe Leucothea ca pe o muritoare, când îi aduci jertfe ca unei zeițe, precum obişnuiau locuitorii din Elea, ori să-l jeleşti pe Osiris – un zeu –, aşa

16. „Le fait est que l'expression « dieu unique » éveille dans notre esprit toutes sortes d'associations qui n'existaient pas du tout pour les Grecs de ce temps-là."

cum procedau egiptenii. Dar fără acest absurd şi ridicol al divinizării vieții, morții şi omenescului în toate aspectele sale contradictorii mai poate exista comuniune între oameni şi zei?

Răspunsul e, desigur, că nu. Indiferent de conținutul exact al monoteismului sau deismului lui Xenophanes din Colophon, un lucru se desprinde deja limpede de aici: la el, în numele unei radicale purificări a religiei (pe care o va relua Platon mai târziu în *Republica*), comuniunea veche, tradițională dintre omenesc şi divin a fost ruptă, deoarece, fără asemănare şi identificare de viață, chip şi pasiuni, ea nu poate dura. O fractură s-a produs. Lumea oamenilor se goleşte astfel de prezența divină *nemijlocită*, care se retrage, scade, se ofileşte. În orice caz, divinitatea nu mai e accesibilă prin rugăciuni, oracole, bocete, rituri, mitologie, vise. Artemis nu mai poate fi alături de lehuze, nici Hera alături de mirese, nici Hermes alături de drumeți şi hoți, nici Zeus alături de oaspeți. Zeii şi-au luat cu ei viciile, aventurile şi puterile şi au plecat dintre oameni. Imanența şi familiaritatea divinului, esențiale de la Homer la milesieni sau la Heraclit, au pierit. Nu mai sunt „toate pline de zei". De ce? *Fiindcă zeii erau absurzi, contradictorii, irațional*i. Fiindcă intraseră în conflict cu ideea despre divin a lui Xenophanes, idee care presupune imobilitate, eternitate, unicitate, non-contradicție.

Şi astfel mesajul (sau predica) acestui poet pribeag, care a trăit nu mult mai puțin de o sută de ani, a vestit naşterea unei noi divinități *sui generis*: mai severă şi mai rece decât născătoarea Moirelor, Necesitatea, mai inflexibilă în decizii decât infernala Persefone, mai intangibilă decât fecioara Pallas Athena: teribilă zeitate! De ar fi fost de față la naşterea ei, profetul orb Tiresias ar fi putut prezice că, într-un târziu, ea va uzurpa chiar locul

nou-descoperitului de ea „Dumnezeu-Unul": păzea – ar fi strigat el înfricoşat –, pe lume a venit zeiţa Raţiunii!

3.1. Ea era, pesemne, zeiţa care – cum scrie în introducerea la poemul său, *Despre natură,* Parmenide din Elea (aprox. 515-?), discipolul presupus al lui Xenophanes[17] – „m-a primit cu drag, mi-a luat în mână-i mâna dreaptă" (DK, B1, vv. 22-23). Acesta ar fi fost momentul apoteotic al unei stranii călătorii iniţiatice într-un car tras de iepe, însoţit de „fiicele Soarelui", departe de oameni, până la „porţile ce despart cărările Zilei şi ale Nopţii". Dar e călătoria descrisă de Parmenide în poem cu adevărat similară unei iniţieri, ba chiar unei revelaţii? Sextus Empiricus, scepticul, la şase secole distanţă de filozof, decripta introducerea în cheie alegorică, văzând în ea o descriere a drumului de la ignoranţă la cunoaştere (SE, VII, 111). Savanţii moderni au oscilat, cum era şi normal, în interpretarea textului: unii au vorbit despre o iniţiere după model orfic, alţii despre o travestire a raţionalismului în limbaj mitico-religios etc. (Pippidi, 242-243).

Impresia lăsată de introducere e, în orice caz, copleşitoare şi nu poţi evita sentimentul că Parmenide redă în limbajul mitico-poetic al vremii sale o experienţă personală intensă – aceea a *iluminării*: are brusc certitudinea, apărută probabil după frământări şi căutări îndelungi, că a aflat Adevărul suprem şi irevocabil. Iar natura acestei iluminări, a acestei revelaţii aproape, este că, prin mersul ei metodic şi ineluctabil, *zeiţa Raţiunii* – altfel zis gândirea raţională, procedând de una singură – poate obţine Adevărul prin ignorarea mărturiei simţurilor, ba

17. Nu e sigur deloc că Parmenide ar fi fost discipolul lui Xenophanes (Robin, 1923, 101).

chiar desconsiderând-o (DK, B7, v. 5). În versurile sale, aproape mai enigmatice decât spusele contemporanului său mai vârstnic, Heraclit, această convingere decisivă sună astfel:

„...căci totuna-i a gândi şi a fi"[18] (DK, B3).

Să fie acesta motivul pentru care Parmenide a fost singurul filozof pe care Platon, chiar dacă l-a combătut la un moment dat, l-a numit „mare" şi „părinte" (*Soph.*, 237a; 241d), deoarece a recunoscut în el un predecesor al propriei teorii privind lumea Ideilor, lume distinctă, eventual separată de lumea empirică? Plauzibil. Dar e cu siguranță motivul pentru care Aristotel, în tratatul *Despre generare şi nimicire* (*GC*, I, 8, 325a,13), chiar dacă uneori l-a aprobat în detalii, a numit *iluminarea* sa (şi a discipolilor săi) „asemănătoare smintelii" (μανίᾳ παραπλήσιον)! (DK, A25)

3.2. Într-adevăr, trebuie să admitem că meditația lui Parmenide plasează condiția umană într-o deplină schizofrenie: există, pe de o parte, lumea experienței sensibile care, devenire pură şi aparență fiind, e de fapt iluzie totală; şi există, pe de altă parte, lumea adevărului sau a ființei, singura care poate fi înțeleasă rațional şi care poate fi înțeleasă numai rațional. (În poemul său, după ce descrie lumea ființei – parte ce ni s-a păstrat în proporție mai mare –, Parmenide purcede să descrie şi lumea devenirii şi o face în termenii obişnuiți deja pentru fizica milesiană, referindu-se, de pildă, la cald şi rece sau la foc şi pământ ca principii contrare ale lucrurilor sensibile.)

18. Vezi diferite traduceri posibile şi interpretări care s-au dat acestei propoziții, Pippidi, 246. Ea a fost uneori citită (aşa cum o citim şi noi) în continuarea fragmentului 2.

Or, între aceste două lumi, *nu există absolut nici un raport, nici o corespondență, care să explice sau să deducă lumea aparenței din lumea ființei*, sau să explice pentru ce există şi aparență, şi devenire, alături de ființă. Spre deosebire de Heraclit, Empedocle, Anaxagoras etc., pentru care elementele lumii – focul, apa, aerul, pământul, „homeomeriile" – erau realități autentice, ba chiar, uneori, singura realitate sau ființă, Parmenide – ne spune el însuşi fără ocolişuri – face o simplă concesie gustului comun, vorbind despre o „ordine a lumii cu totul aparentă" (διάκοσμον ἐοικότα), despre o iluzie pur şi simplu:

„De-acum ascultând înşelătoarea rânduială a vorbelor mele,

Învață să cunoşti părerile muritorilor." (DK, B8, vv. 51-52)

Dar de ce nu există şi nu poate exista nici o relație între cele două lumi? Şi mai ales: de ce multiplicitatea şi mobilitatea trebuie socotite simple iluzii? Motivul e unul singur: *excluderea neființei din gândire prin identificarea ei cu neantul absolut.*

Într-adevăr, posedat de inspirația zeiței Rațiunii, Parmenide va afirma solemn:

„Trebuie spus şi gândit că ființa este; căci a fi este,

Dar nimicul nu e..." (DK, B6, vv. 1-2)

Şi:

„Nimic nu este, nici nu va fi altceva în afară de ființă" (DK, B8, 36).

Dar să analizăm ceva mai îndeaproape un fragment dificil (tradus şi înțeles în chip diferit de comentatori):

„Există numai două căi de cercetat" – îi spune Zeița filozofului. Cea dintâi duce la adevăr, iar cea de-a doua este „cu totul de neexplorat" (παναπευθέα) (DK, B2, v. 2). Care sunt aceste căi? Iată-le:

A. „Prima [cale spune] că [ființa] este şi că a nu fi nu este (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι)."

B. „Cealaltă [cale spune] că [ființa] nu este şi că, în mod necesar, a nu fi este (ἡ δ᾽ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἔστι μὴ εἶναι)" (DK, B, vv. 3-5).[19]

Să acceptăm că subiectul neexprimat din paranteze drepte din prima parte a versurilor A şi B este „ființa" (ἐόν) şi să considerăm că există, în a doua parte a versurilor, sinonimie între verbul la infinitiv „a fi" (εἶναι) şi participiul grec pe care îl traducem cu „ființă" (ἐόν); de asemenea vom admite că acest infinitiv reprezintă subiectul câte unei propoziții în a doua parte a versurilor; atunci, fiecare dintre cele două versuri se va descompune în câte două propoziții:

A1 *ființa este.* A2 *neființa nu este.*

B1 *ființa nu este.* B2 *neființa este.*

Să notăm simetria expunerii: A1 şi B2 sunt propoziții afirmative, în timp ce A2 şi B1 sunt negative. A1 şi B1 sunt contradictorii, la fel ca şi A2 şi B2. Totodată, în

19. Iată traducerea „clasică" a lui D.M. Pippidi: „una, care afirmă că [ființa] este şi că nu-i chip să nu fie." „Cealaltă, care afirmă că [ființa] nu e şi că trebuie să nu fie." După cum se observă, consider că infinitivul μὴ εἶναι trebuie luat drept subiect „a nu fi" sau „neființa". *Cf.* DK, B7, 26: ἔστι γὰρ εἶναι. De asemenea, cred că ὡς χρεών leagă printr-o consecință necesară B1 şi B2. Faptul că subiectul lui A2 şi B2 este „neființa" sau „a nu fi" (şi nu „ființa", precum subiectul neexprimat al lui A1 şi A2) mi se pare probabil, deoarece în versul 7 se spune, reluând, „căci nu ai putea cunoaşte neființa..." Or, neființa nu fusese introdusă până în acel moment şi, dacă referința nu e decât la ființă, versul 7 apare fără logică. Apoi nuanța modală din B în traducerea clasică mi se pare discutabilă: a spune că „e necesar ca ființa să nu fie" revine la a afirma neantul universal. Calea B nu este a neantului absolut, ci a contradicției nepermise dintre subiect şi predicat.

terminologia lui Frege, putem spune că A1 şi A2, respectiv B1 şi B2 au aceeaşi *semnificaţie* (*Bedeutung*), dar nu au acelaşi *sens* (*Sinn*) (Dumitriu, 871). În fine, A1 şi A2, respectiv B1 şi B2 se pot deduce una din cealaltă, ceea ce indică şi Parmenide, spunând „în mod necesar".[20]

Dar cel mai important este că A1 şi A2 (calea admisă de Zeiţă) reprezintă, în limbajul lui Kant, propoziţii analitice *a priori*, deoarece în ambele cazuri predicatul dezvoltă (reia) conţinutul subiectului. Dimpotrivă, în B1 şi B2 (calea interzisă de Zeiţă) predicatul contrazice (neagă) subiectul. Aceste propoziţii *nu sunt nici măcar false*, ci, din pricina contradicţiei inerente, sunt considerate de Parmenide *pur şi simplu de negândit*.[21] (De aceea, „a doua cale" nu e a falsului, ci e „de neexplorat".)

Aşadar, utilizând, pentru prima dată în istoria gândirii, în mod riguros şi masiv *principiul non-contradicţiei* (cum a observat, de exemplu, comentatorul din secolul al VI-lea al lui Aristotel, neoplatonicianul Simplicius) (Pippidi, 120), Parmenide decide că, în mod necesar, *fiinţa este* şi *nefiinţa nu este* (A1 şi A2) şi, de asemenea, că nu se

---

20. D. O'Brien descoperă, în mod paradoxal, trei căi: prima – indicată de Zeiţă – „[fiinţa] este"; a doua – imposibilă, exprimată prin verbul lipsit de subiect „nu este"; şi o a treia, a oamenilor nepricepuţi, care unesc „fiinţa" cu predicatul „nu este", combinând nepermis cele două căi (O'Brien, 1991). Dar în DK, B8, v. 15: „Decizia (κρίσις) în aceste privinţe stă în următoarea [alternativă]/: este sau nu este." De unde rezultă clar că nu pot fi decât două căi şi numai două. Una este a consonanţei dintre subiect şi predicat (de fapt a tautologiei), cealaltă – a contradicţiei, adoptată de oameni precum poeţii, sau Heraclit.

21. „...condiţia generală, deşi numai negativă, a tuturor judecăţilor noastre în genere este ca ele să nu se contrazică pe ele însele; în caz contrar, aceste judecăţi sunt în ele însele (şi fără să se raporteze la obiect) nimic" (Kant, 180). E ceea ce tot Kant a numit „*nihil negativum*"(Kant, 271).

pot nici gândi în mod autentic, nici afirma cu adevărat contradictoriile acestor propoziții (B1 şi B2), anume că *ființa nu este* şi *neființa este*. Prin aceasta Parmenide, într-adevăr, s-a deosebit fundamental de alți filozofi presocratici. Căci, deşi principiul non-contradicției a fost considerat mai târziu de Aristotel drept „cel mai sigur dintre toate principiile", mulți filozofi – spune Stagiritul –, începând cu Heraclit, l-ar fi contestat sau ar fi încercat să-l demonstreze, ceea ce era încă un fel, indirect, de a-l contesta în caracterul său de fundament absolut sigur al gândirii raționale (*Met.*, IV, 3, 1005).

Avem cu aceasta, evident, principiul unei antimeontologii radicale. Propozițiile intrinsec contradictorii B1 şi B2 – *ființa nu este, neființa este* – (şi ceea ce derivă din ele) ar fi acceptabile numai pentru opiniile înşelătoare şi creatoare de iluzii; de aceea, dacă sunt rostite, gândite şi valorizate laolaltă şi pe picior de egalitate cu primele – aşa cum făcea în felul lui Heraclit –, ele ar conduce – crede Parmenide – la incoerență, iar respectivii oameni vor da impresia că au „două creiere" (δίκρανοι), deoarece ei ar trebui să gândească un subiect unit cu un predicat care îl contrazice.[22]

Or, fiind înlăturate B1 şi B2 şi acceptându-se numai A1 şi A2, care respectă principiul non-contradicției, ce rezultă?

1. *Ființa nu poate fi altfel decât unică*. Într-adevăr, dacă ar exista două sau mai multe ființe, ele ar trebui să fie separate de *ceva* care să nu fie ființă, adică de neființă.

22. *Cf.* DK, B7, vv. 1-2: „Căci nicicând nu va învinge aceasta: să fie neființe." Parmenide exprimă concentrat încălcarea principiului non-contradicției şi astfel: „a fi şi a nu fi sunt socotite la fel şi nu la fel"(DK, B6, 33-34); aluzie probabil la Heraclit.

Dar neființa nu este. Prin urmare, neexistând ceva care să separe ființa de ființă, aceasta e una singură (DK, A28; Pippidi, 96). Acesta e argumentul principal al lui Parmenide împotriva multiplicității universale, şi din acesta, în fond, el deduce tot restul.

2. *Ființa e eternă.* Într-adevăr, dacă ar fi apărut din ceva, ființa nu putea apărea decât din ceea ce ea nu este, adică din neființă. Iar dacă ar pieri, înseamnă că ar fi înlocuită de neființă. Or, neființa neexistând deloc, ființa nu poate avea nici început, nici sfârşit. Parmenide formulează cel dintâi, cred, celebrul principiu *ex nihilo nihil fit* (din nimic nu se face nimic), acceptat de întreaga filozofie greacă:

„...niciodată tăria convingerii nu va încuviința că din neființă

Se poate naşte ceva diferit de ea" (DK, B8, v. 13).

3. *Neexistând, neființa e incognoscibilă şi inexprimabilă.* Căci în ce fel ar putea fi exprimat nimicul? Zeița lui Parmenide aruncă o veritabilă interdicție asupra pronunțării şi gândirii ei:

„Căci nicicând nu va învinge aceasta – să fie neființe,

Ci depărtează-ți cugetul de la această cale de cercetare" (DK, B7, vv. 1-2).

Şi:

„Fiindcă n-ai putea cunoaşte neființa (nu-i cu putință),

Nici s-o exprimi, căci totuna-i a gândi şi a fi" (DK, B2, vv. 7-8, şi B3).

4. *Ființa e omogenă,* fiindcă ce motiv ar avea să fie mai plină într-un loc decât într-altul? Şi cum ar putea fi astfel, de vreme ce neființa – vidul – nu e? (DK, B8, vv. 45-48)

5. *Ființa e indivizibilă.* Într-adevăr, mai întâi, dacă ar fi divizibilă, ar apărea mai multe ființe, ceea ce s-a arătat că e cu neputință (DK, B8, v. 23). Apoi, ce motiv ar avea

ea să se dividă într-un loc mai mult decât într-altul, de vreme ce e omogenă?[23]

6. *Ființa e imobilă*, altminteri unde ar putea să se mişte, de vreme ce în afara ei nu există decât neființă, care nu este nimic? (DK, B8, v. 26)

7. *Ființa e perfectă*, adică încheiată şi finită. Altfel, dacă nu ar avea margini – crede Parmenide –, ar fi incompletă: „...ea nu e în nevoie, iar de-ar fi, i-ar lipsi totul" (DK, B8, v. 33).

Cu alte vorbe, ar deveni neființă, ceea ce e cu neputință.

8. În fine, *ea seamănă cu o massă sferică* (σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ) (DK, B8, v. 43), egală pretutindeni şi echilibrată în raport cu ea însăşi, căci nu are de ce să fie diferită față de ea însăşi, în nici un punct, dacă nu există neființă.[24] Nu *este* însă o sferă, în sensul material al cuvântului, aşa cum s-a interpretat câteodată, ci numai „seamănă" cu o sferă (Robin, 105). Este, în orice caz, o ființă ce nu poate fi cunoscută decât cu ajutorul rațiunii.

3.3. Observ, aşadar:

a) Parmenide interpretează principiul non-contradicției într-o manieră *absolută şi radicală*. Consecința este discursul anti-meontologic: *excluderea completă a neființei*

---

23. Este ceea ce G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schonfield (*PSP*) numesc principiul οὐ μᾶλλον, folosit probabil pentru prima dată de Anaximandros şi care, în esență, este asemănător cu „principiul rațiunii suficiente" al lui Leibniz.

24. Ideea perfecțiunii ființei l-a condus, poate, pe Parmenide la concepția – foarte grecească – a limitării ei în spațiu. Căci ceva infinit e neîncheiat, adică imperfect. Melissos, discipolul său, va modifica această concepție, susținând, în mod logic, că ființa nu are cum să fie limitată, căci ar fi limitată de altceva decât e ea, adică de neființă. Or, neființa nu este.

din existență, gândire și vorbire, pe considerentul că ceea ce nu există în fapt nu poate fi nici gândit și nici exprimat potrivit rațiunii, deoarece conduce la contradicție, și invers, că ceea ce nu poate fi gândit și exprimat *nu este*. „Este" (ființa) și „nu este" (neființa) se opun radical și complet, fără nuanțe și posibilități intermediare: „decizia (κρίσις) în aceasta constă – se pronunță Parmenide – [ființa] este sau nu este" (DK, B8, v. 15). Nu există „opțiune secundă" a neființei. Aceasta e identificată cu neantul absolut, dar aici trebuie să observăm ceva: chiar această simplă identificare (egalitate) e un mod – fie și indirect, nemărturisit – de a gândi totuși, cumva, neființa, fie și prin refuzul de a o accepta. *„Neființa nu este"* – nu-i și aceasta *un fel de* gândire a neființei?

Se pune apoi întrebarea legitimă dacă, sub raport logic, raționamentul lui Parmenide e valid. Cred că, din acest strict punct de vedere, întrebarea rămâne indecidabilă, sau e decidabilă numai dacă sensul noțiunilor de „ființă" și „neființă" ar fi definit neechivoc la Parmenide. Ar trebui, de asemenea, știut dacă sensul verbului „a fi" este la el de copulă sau de predicat. Într-adevăr, așa cum avea să remarce Aristotel, „ființa" (ceea-ce-este) „are mai multe sensuri" și același lucru se poate spune și despre „neființă". De exemplu: ce înseamnă „non-alb"? Numai orice *culoare* în afara albului, sau orice lucru în afara albului? Sau cumva posibilitatea nerealizată a albului? Dificultatea nu e mică. Vom reveni mai târziu asupra unora dintre aceste chestiuni.

Acum însă doresc să spun că, într-un sens mai degrabă psihologic, *mi se pare că Parmenide avea dreptate*: în accepția maximală de „inexistent" și de „nimic absolut", așadar lăsată într-o completă indeterminare, neființa e aproape

imposibil de gândit riguros; încercarea de a o concepe totuşi produce o *crampă mentală*, care putea fi înțeleasă lesne drept incomprehensibilitate principială. Senzația de confuzie, de maxim disconfort devine aici de netăgăduit.[25] Reflecția anti-meontologică ce pleacă de la plinătatea ființei *simte* bine că nu poate gândi distinct neființa, aşa cum ochiul nu poate vedea de fapt întunericul, şi, de aici, trage concluzia că ar trebui să nu o gândească deloc. Ceea ce reprezintă, chiar şi aşa, un fel de gândire care se autodizolvă. Relevând acest disconfort, Diderot va spune cândva dintr-o perspectivă anti-meontologică, în articolul dedicat „neantului" din *Enciclopedia Franceză*, următoarele:

„Cine spune *nimic* declară că înlătură orice realitate. Trebuie deci, pentru a răspunde limbajului, ca gândirea să înlăture orice idee... În fapt, nu ne abținem de la orice gândire, ci gândim în continuare; dar, în acest caz, a gândi înseamnă a se simți pe sine (*se sentir soi-même*), înseamnă a simți că ne abținem de la a alcătui reprezentări" (*Néant*, 2006, 410).

b) Excluderea neființei conduce la o ființă unică, imobilă, perfectă, inalterabilă şi eternă. Xenophanes vorbea deja despre un Dumnezeu-Unu. Parmenide nu se referă însă la Dumnezeu, ci numai la ființă, care e, cu necesitate, una. Este ființa aceasta unică Dumnezeu? După unele vechi interpretări – e posibil (Pippidi, 122). Sau cumva

25. „De regulă, oamenii sunt ostili față de negație şi arată o predilecție naturală pentru afirmație. Ființa... le pare evidentă, dar ceea ce refuză, ceea ce neagă, chiar dacă nu e mai puțin esențial şi le vine în întâmpinare pretutindeni sub diverse forme, aceasta nu pot înțelege spontan." (Fr. Schelling, *Vârstele lumii. Fragmente* (*Néant*, 2006, 473).

singura divinitate în care mai crede într-adevăr filozoful este zeița Rațiunii, care i-a arătat calea adevărului? Xenophanes era un om religios şi un teolog; pentru el Unu era revelație. Pentru Parmenide Unu e *necesitate logică*, o concluzie trasă din premisa inexistenței neființei, care, la rândul ei, era o consecință a acceptării radicale a principiului non-contradicției.

c) Parmenide afirmă supremația gândirii raționale în mod excesiv şi exclusiv: pentru el realitatea trebuie să se plieze gândirii raționale – şi nu invers; iar dacă nu e în stare, cu atât mai rău pentru realitate.

d) De aici rezultă dominanta „puritană" (ascetică) a gândirii anti-meontologice a lui Parmenide: neființa trebuie eliminată, alungată în neantul absolut, de parcă ea ar putea contamina ființa cu prezența ei incongruă şi absurdă. Tot ce e neființă, nimic sau asociabil acestora nu poate şi nu trebuie să fie luat în considerare, gândit, exprimat, deoarece s-ar încălca astfel legea de fier a non-contradicției. A proceda altminteri, precum făcuse Heraclit, înseamnă de fapt a vorbi fără sens, ceea ce Parmenide exprimă prin formula a avea „două creiere", sau a urma „o cale cu două sensuri contrare" (παλίντροπος κέλευθος), pesemne o aluzie la formula lui Heraclit, παλίντροπος ἁρμονίη.

e) E o ironie faptul că, dacă Parmenide îi critică pe cei care acceptă contradicția, precum Heraclit – „pe cei cu două creiere" –, e de fapt el însuşi nevoit să adopte două tipuri de limbaj şi de raționament – unul pentru Adevăr, celălalt pentru lumea devenirii. Lumea lui Homer, Thales, Anaximandros şi Heraclit era contradictorie, dar era măcar una singură. Lumea lui Parmenide e dedublată. Ce-i drept, pentru Parmenide, această *a doua lume* e pură iluzie.

Alungarea neființei a născut, de fapt, o *utopie* a Rațiunii absolute în gândirea europeană, de o inegalabilă putere de a dura peste secole şi milenii. Utopie a rațiunii? Poate ar trebui să vorbesc despre Utopia pur şi simplu, în forma ei cea mai pură, mai metafizică şi mai abstractă. A extrage ființa din îmbrățişarea neființei, a o exclude apoi hotărât pe cea de-a doua ca pe ceva impur şi nefast, lăsând în loc numai ființa unică, imobilă şi perfectă; a invoca, *ca un iluminat*, zeița Rațiunii pentru a garanta reuşita operației – nu-i asta tocmai descrierea cea mai generală a Utopiei? Sau, poate, e cumva chintesența acelei curioase preocupări cvasi-utopice pe care, de două mii cinci sute de ani, persistăm să o cultivăm mai bine sau mai rău, numind-o „filozofie"...[26]

3.4. Să revenim însă, pentru un moment, la *Theaitetos* (*The.*, 183e): Socrate îşi aminteşte deodată, în miezul conversației, de discuția avută foarte demult cu Parmenide (pe când acesta ar fi fost bătrân, iar el, foarte tânăr) – o scenă descrisă pe larg tot de Platon în dialogul *Parmenide.* Socrate mărturiseşte, folosind o expresie homerică (cu care, în *Iliada,* Elena se adresase bătrânului rege Priam), „că Parmenide mi-a apărut *venerabil* şi *teribil* deopotrivă" (αἰδοῖός τε δεινός τε). Aproape sigur că întâlnirea amintită în *Theaitetos* şi povestită în *Parmenide* e fictivă, aşa cum cred majoritatea interpreților, şi aceasta din diferite motive, ținând atât de destule dificultăți cronologice, cât şi de faptul că ar fi fost cu neputință ca un Socrate juvenil să discute „teoria Ideilor" cu Parmenide.[27] Într-adevăr,

---

26. Thales, Anaximandros etc. ar fi fost numai oameni de ştiință (Mansfeld).

27. Prezumtiva întâlnire dintre Socrate, Parmenide şi Zenon

această teorie avea să fie dezvoltată, treptat, abia de Platon însuşi, destui ani după moartea lui Socrate. Dar aici nu ne interesează decât un singur lucru: incontestabila şi adânca *justeţe a caracterizării!*

Da, „părintele Parmenide" era „venerabil": căci nu poţi decât să te pleci cu un profund respect – aşa cum o făcuse şi Platon citindu-i poemul şi, pesemne, având şi informaţii indirecte despre personalitatea omului – dinaintea geniului acestui gânditor care a uzat pentru prima oară, consecvent şi explicit, de raţionamentul deductiv; dinaintea celui care, cel dintâi, a avut curajul să tragă toate consecinţele logice, oricât de paradoxale ar părea ele, dintr-o premisă evidentă – principiul non-contradicţiei.

Dar el era totodată şi „teribil" (în sensul grecesc de „înspăimântător", dar şi de „extraordinar" al cuvântului δεινός): exilarea nefiinţei în neantul pur, reducerea pe cale de consecinţă a fiinţei la unitatea absolută şi tratarea multiplicităţii, mobilităţii şi vieţii drept pure iluzii deoarece logic contradictorii – iată, pe de altă parte, acte temerare ce te ţintuiesc locului de uimire, te înfricoşează prin supremul lor exces, prin infinitul lor orgoliu, te copleşesc prin *sminteala* lor metodică, vorba lui Aristotel, şi care, aşa cum sunt deduse în hexametrii lui cam rigizi, totuşi de o frumuseţe geometrică, plină de grandoare, respiră o pasiune neîngăduitoare şi îngheţată. Oricine aproape, *în afara lui Parmenide*, şi-ar fi zis: dacă interzicerea nefiinţei conduce la asemenea consecinţe extreme, pesemne că Raţiunea care a poruncit-o e o falsă zeiţă. Şi ar fi abandonat-o, căutând închinarea la altarele altor zei, mai familiari şi mai vii. Nu s-a întâmplat astfel cu acest

---

ar fi avut loc în anul 450/449, când Parmenide ar fi avut 65 de ani, iar Socrate – cam 20 de ani (Nails, 254-255).

posedat de fierbințeala unei iluminări reci ce vesteşte, pe de o parte, călătoriile stelare, pe de alta, luciul sumbru al oțelului ghilotinei...

4.1. I-a trebuit deci mult curaj lui Parmenide ca să susțină teze atât de paradoxale. A dispus, ce-i drept, şi de discipoli devotați, inteligenți şi remarcabil de curajoşi ei înşişi, care l-au susținut. Şi nu doar curajoşi intelectual: cel mai celebru dintre ei, Zenon din Elea (aprox. 490-după 445), considerat de Aristotel inventatorul dialecticii, ar fi fost implicat într-un complot împotriva tiranului Nearchos şi ar fi pierit torturat de zbirii acestuia, fără a-şi divulga complicii. Un comentator neoplatonician târziu, Proclos, vede aici o probă că Zenon era dialectician şi în viață, nu doar în filozofie, aşadar în situații practice vorbind una, şi gândind alta şi considerând că minciuna e un bine, dacă scopul ei este înlăturarea tiranului (Pippidi, 157). Un alt discipol important, Melissos din Samos, a ținut piept inițial cu succes puternicei flote ateniene şi lui Pericle însuşi (442-440), servind în calitate de comandant al flotei patria sa, mica insulă Samos (Pippidi, 180-181).

În al său dialog *Parmenide,* Platon relatează că Zenon, care asistase la convorbirea lui Socrate cu bătrânul filozof, i-ar fi fost acestuia devotat întru totul.[28] Văzând că teza maestrului privitoare la unitatea Ființei e luată în derâdere, a decis s-o apere într-o scriere (intitulată aşa cum era obiceiul pe atunci, *Despre natură*), arătând că ea e mai puțin paradoxală şi ridicolă în fapt decât teza contrară, comună, aceea a multiplicității şi mobilității ființei. Au rezultat celebrele aporii sau paradoxuri ale lui Zenon din

28. Ar fi fost chiar iubitul lui Parmenide. După alte relatări, i-ar fi fost fiu adoptiv.

Elea, prin care teza multiplicității şi mobilității ființei este redusă la absurd.

Ceea ce dorim acum să arătăm este că paradoxurile lui Zenon din Elea decurg consecvent din teza anti-meontologică parmenidiană a inexistenței absolute a neființei. Astfel:

1. *Nu există loc.* „Dacă orice ființă se află într-un loc, este clar că va exista un loc al locului, şi aşa la infinit."[29] Sau, încă mai limpede (după Simplicius) (Pippidi, 164): „dacă locul aparține ființelor, unde ar fi el însuşi? Ar fi în alt loc, şi acesta în altul, şi aşa la infinit." Ideea e că, dacă acceptăm că locul e *ceva* existent – o ființă –, atunci el se va afla în alt loc (căci ființa se află întotdeauna într-un loc), care, fiind şi el ființă, se va afla în mod necesar în alt loc şi aşa la infinit. Dar, dacă refuzăm o astfel de posibilitate, admitem că locul nu va fi ființă. Deci locul e neființă. Or, neființa nu există. Deci locul nu există.

2. *Chiar dacă există loc, corpul nu se mişcă* (paradoxul „săgeții"). „Mobilul nu se mişcă nici în locul în care este, nici în locul în care nu este"(DK, B4, Pippidi, 174). În locul în care este nu se poate mişca, deoarece se află în el, iar în cel în care nu este nu se poate mişca, deoarece nu a ajuns în el. E clar că locul e conceput şi aici ca ființă, de pildă ca un vas în care se află un lichid, respectiv ca un altul în care nu există lichid. Or, lichidul se află fie în primul vas, fie în al doilea, dar nu în ambele simultan sau în nici unul. (Paradoxul cade dacă ne reprezentăm locul nu ca pe un vas cu forma corpului, ci ca pe un spațiu vid şi continuu. În acest caz, mobilul se mişcă întotdeauna „în locul în care este" – deoarece el este în spațiu. Dar pentru Zenon *spațiul vid e neființă, deci nu există.*)

---

29. DK, A24, formularea lui Aristotel.

Melissos formula un paradox diferit întru câtva, dar cu aceeaşi concluzie: „este necesar ca ființa să înainteze fie spre plin, fie spre vid. Dar, dintre acestea, plinul nu ar putea-o primi, iar vidul e nimic." Deci ființa e imobilă (DK, B5).

3. *Corpurile (ființele) nu pot fi divizate.* Într-adevăr, dacă ar fi posibil aceasta, ar putea fi divizate la infinit. Or, în acest caz, părțile ultime – unitățile (ἑνάδες) – n-ar avea dimensiune, căci, dacă ar avea, nu ar fi ultime şi unități, ci s-ar putea divide mai departe. Dar, fiind puncte fără dimensiune, unitățile sunt nimic şi nu vor putea recompune totul, deoarece tot adăugând nimic la nimic nu se obține nici un spor, de vreme ce nimicul e neant (DK, A21, 15; Pippidi, 160). Evident, se iese din aporie, dacă se înlocuieşte conceptul de „unitate" sau de parte ultimă prin cel de „infinitezimală" – adică parte care e *oricât de mică şi de apropiată de zero,* dar nu e totuşi nimic – veritabilă „neființă secundă", intuită de Arhimede (procedeul „exhaustiunilor") şi dezvoltată în epoca modernă de Leibniz şi Newton. Aristotel a rezolvat altfel această aporie: a presupune – spune el – cu mintea un corp sau o lungime finită divizându-se într-o infinitate de părți infinit de mici este altceva decât a face efectiv diviziunea, printr-o succesiune infinită de paşi. Prima situație reprezintă o simplă posibilitate teoretică ce nu se actualizează niciodată în cea de-a doua situație. Aşa cum vom arăta la vremea potrivită, şi acest argument introduce o „neființă secundă" sau operațională, şi anume *posibilul nerealizabil niciodată.*

4. Asemănătoare este şi aporia cea mai celebră dintre toate, numită „Ahile", care susține, în esență, că o lungime finită nu poate fi parcursă (Ahile cel iute de picior nu poate prinde din urmă broasca țestoasă cea înceată), deoarece mobilul ar diviza lungimea într-o sumă de părți infinite

la număr şi din ce în ce mai mici. Însă şi aici procesul de diviziune şi însumare a părţilor e numai un posibil, niciodată realizabil efectiv, aşa cum credea Zenon. Dar, din nou, pentru a rezolva paradoxul trebuie înlăturată prezumţia anti-meontologică a identităţii dintre nefiinţa primă şi cea secundă (nefiinţa având fiinţa drept „opţiune secundă").

Iată în ce fel Zenon venea în ajutorul maestrului său: neputându-se accepta în mod raţional multiplicitatea, divizibilitatea, mobilitatea, fiinţa era necesar să rămână unică, inalterabilă, indivizibilă, imobilă. Iar mobilitatea şi pluralitatea nu erau decât iluzii. Era aceasta o sentinţă a zeiţei Raţiunii, desigur, şi nu a lui Zenon personal, ceea ce părea că o face inconturnabilă.

Dorim să insistăm însă asupra valorii existenţiale şi chiar etice a paradoxurilor lui Zenon din Elea – ceea ce chiar Proclos sesizase –, şi nu exclusiv asupra semnificaţiei lor logice, aşa cum au făcut-o de atâtea ori modernii. Căci, dacă aceste paradoxuri păreau insolubile – şi ele chiar erau, *în termenii anti-meontologici, admişi de eleaţi* –, trebuia acceptată mai întâi ruptura esenţială, dramatică, cumva inexplicabilă, dintre fiinţă şi existenţa empirică, redusă la aparenţă iluzorie. Tot ce era calitate, multiplicitate, alteritate, variaţie devenea, de aceea, iraţional, deoarece – după cum afirma Melissos – „conform lor, unul era silit să devină multiplu, nefiinţa să zămislească şi fiinţa să piară; dar acestea sunt imposibile" (*MXG*, 974a, 22-24; Pippidi, 184). Omul era deci nevoit să trăiască şi să acţioneze în plină lume a nefiinţei, fără să poată evada din ea altfel decât pe calea unei pure contemplaţii raţionale. O idee radicală – unii ar zice „o nebunie radicală" – ia naştere astfel în gândirea europeană (pe care Platon o

va modula şi o va face mai suplă, fără însă a o altera în mod fundamental): *viața e iluzie...*[30]

4.2. E firesc, atunci, să te întrebi dacă Zenon din Elea nu găsise puterea de a rezista torturii *şi fiindcă era posedat de această idee radicală.* Pe de altă parte: nu-i totuşi o ironie să-ți dai viața în chinuri, dar să crezi atât de mult în cauza libertății, încât să-l insulți pe tiran, ba chiar să-i sfâşii cu dinții urechea (tiranul – zice-se – îşi plecase urechea spre gura lui Zenon, crezând că acesta îi va şopti numele complicilor, fără să audă curtenii), atunci când crezi că nimic din toate acestea nu are realitate şi când până şi gestul tău eroic l-ai demonstrat că e parte a neființei?

Sau poate că Zenon nu mergea chiar atât de departe. Poate că – aşa cum scria mai târziu Diogenes Laertios – pyrrhonienii (scepticii din epoca elenistică) aveau ceva dreptate când susțineau că şi Xenophanes, şi Zenon fuseseră sceptici ca şi ei (DL, IX, 11, 72).[31] Poate că acei vechi eleați avuseseră dubii serioase că rațiunea poate folosi la înțelegerea adevărului şi a lumii, dacă ea nu izbuteşte să dea seamă de lucruri atât de elementare aparent, precum divizibilitatea, multiplicitatea sau mişcarea. Şi totuşi – revenim la prima întrebare –, va putea muri scepticul pentru cauza libertății, sau în general pentru vreo cauză, atunci când i-ar fi fost cu putință să scape cu viață divulgând numele complicilor? Se întâmpla totuşi şi aceasta, dacă scepticul nu se ghida în chestiunile practice

30. Nietzsche va comenta critic cândva această concluzie: „Lumea «aparentă» este singura; lumea «adevărată» e numai o înşelătorie adăugată...", *Amurgul idolilor*, „Rațiunea în filozofie", 2.

31. Scepticii, în căutare de predecesori, îi interpretau în sens sceptic şi pe Democrit, pe Heraclit şi chiar pe Platon din *Timaios.*

după teorie.[32] Dar eleații nu erau totuși deloc sceptici; luau cu extremă seriozitate și teza lor, și sensul vieții.

Știm că pentru antici filozofia nu devenise o ocupație de catedră, o „specialitate" printre altele, ci era o alegere de viață care se justifica pe principii raționale și pe o coerență a gândului și faptei (Hadot). Acest mod filozofic de a trăi pare să fi fost ilustrat, printre primii, și de Zenon din Elea, iar doxografii au înțeles acest lucru, transmițând de la unul la altul anecdota despre eroismul lui Zenon torturat de tiran. Tertulian scrie că, întrebat de tiran la ce e bună filozofia, Zenon ar fi răspuns că te învață „disprețuirea morții", după care, supus torturilor, ar fi confirmat vorba cu fapta (DK, A19; Pippidi, 158). Mai lămuritor, Plutarh relatează că Zenon a pus la încercare învățătura lui Parmenide, „așa cum se încearcă în foc aurul pur și veritabil". Or, despre ce altă „învățătură" putea fi vorba, dacă nu tocmai despre caracterul iluzoriu al vieții, suferinței și morții? Sau mai exact despre *demonstrarea* acestui caracter iluzoriu cu argumentele rațiunii!

E adevărat că numele tiranului e „Dionysios" la Tertulian, la alții e „Nearchos", ori e „Demylos" la Plutarh (iar circumstanțele faptei eroice variază), ceea ce ar putea să ne facă neîncrezători în toată istoria eroului. Dar pe nedrept. Sau poate tocmai asta e lecția ultimă a lui Zenon din Elea? Numele torționarului său a ajuns nesigur și, de fapt, chiar de ar fi sigur, nu a interesat cu adevărat niciodată pe nimeni, în vreme ce al său e pentru totdeauna viu, la fel ca și acela al lui „Ahile cel iute de picior", pe vecie rămas înapoia lentei țestoase...

---

32. Era o atitudine relativ comună la scepticii de după Pyrrhon divorțul dintre teorie și practică. V. DL, IX, 108. Știm de asemenea despre un sceptic pe nume Praylos din Troada, care, acuzat de trădare, a îndurat torturile cu bărbăție „stoică" (DL, IX, 115).

*

...Xenophanes umblând din cetate în cetate şi rezistând zeilor prea omeneşti ai grecilor, Parmenide rezistând batjocurii bunului-simț, Zenon – torturii tiranului, Melissos – flotei net superioare a „olimpianului" Pericle... Cred că nu erau lipsiți de un anume *ethos* eroic aceşti filozofi încăpățânați, decişi să afirme cu orice preț, în teorie şi în viață, ceea ce *noi credem* a fi, poate, Utopia însăşi: supremația absolută a gândului omenesc în raport cu tot restul, ce intră astfel complet în derizoriu. Gravitatea lor tragică, a celor dintâi iluminați ai zeiței Rațiunii, ne tulbură încă – după atâta amar de timp –, iar fragmentele păstrate din textele lor, precum bucățile de marmură ale statuilor arhaice, ne umplu de o emoție estetică neaşteptat de puternică. Avea noimă, de aceea, titlul operei de tinerețe a lui Nietzsche (din care am mai citat): măcar şi datorită lor, filozofia îşi mai trăia pe atunci „vârsta sa tragică"!

III. Gorgias, Antisthenes

1.1. Ieşind din această vârstă însă, filozofia a ajuns adesea, în ultima treime a secolului al V-lea, într-o epocă a relativizării, a pastişei şi a abuzului, care, în treacăt fie zis, nu este fără asemănare cu „postmodernismul" nostru. Se înţelege, vom vorbi în cele ce urmează despre *sofişti*, nu în general, ci numai despre interpretările pe care aceştia le-au dat gândirii eleate anti-meontologice, gândire care, în mod surprinzător, dar nu lipsit de sens, avea astfel să fie făcută să legitimeze şi opţiuni etice îndoielnice.

Ştiu că există astăzi destule voci influente care au încercat „reabilitarea" sofiştilor, acuzaţi de o îndelungă tradiţie de interpretare de a fi degradat gândirea şi corupt moravurile societăţii. Pentru E.A. Havelock, care relua, radicalizând-o, o mai veche poziţie a lui Grote (Grote), sofiştii sunt „vârful de lance al gândirii liberale şi democrate, covârşiţi însă de puternicele forţe «reacţionare» care au fost Platon şi Aristotel" (Havelock; Guthrie, *Soph.*, 16). Dar cu mult cea mai influentă voce care a venit în apărarea sofiştilor a fost aceea a lui K.R. Popper. Acesta, în tentativa sa de a demonstra că Platon a fost strămoşul ideologic al totalitarismului şi promotorul „societăţii închise", a insistat, prin contrast, asupra presupusului liberalism şi democratism al gândirii sofiste şi i-a anexat pe sofişti (în special pe Protagoras) la ceea ce el a numit

„marea generație" – gânditori și oameni politici favorabili „societății deschise" din epoca lui Pericle (Popper, 1993).

Cum foarte mult din atitudinea noastră față de sofiști a fost determinată de felul cum unii dintre ei au fost portretizați în dialogurile lui Platon (deoarece prea puțin a supraviețuit din opera lor), s-a susținut că trăsăturile negative ale sofiștilor au fost introduse cu bună știință de Platon însuși pentru a-i discredita și a avea niște adversari ridicoli; ba mai mult, s-a ajuns până la a se afirma că discipolii lui Platon și Aristotel ar fi cenzurat și suprimat, în secolele care au urmat, lucrările sofiștilor, pentru a impune astfel viziunea maeștrilor lor asupra filozofiei și a istoriei sale (Guthrie, *Soph.*, 48). Un filozof contemporan, Michel Onfray, merge azi mult mai departe pe această linie, susținând că „scriitura istoriei filozofiei grecești este platoniciană" – ceea ce trebuie înțeles că ar fi fost scrisă sub cenzura „idealismului" platonician (Onfray, 11).

Indiscutabil că rolul sofiștilor în istoria filozofiei nu numai grecești, dar și occidentale în general e covârșitor; și, așa cum observă W.C.K. Guthrie, „problemele pe care ei le-au formulat au rămas până astăzi, în mare măsură, și problemele noastre" (Guthrie, *Soph.*, 11). Sofiștii sunt primul grup masiv de gânditori greci cu care ne simțim „contemporani". Dar asta nu înseamnă că are vreun temei serios tratarea lor drept niște eroi ai liberalismului, democrației și „societății deschise", care ar fi fost discreditați pe nedrept de idealismul „reacționar" al lui Platon și Aristotel – „reacționar" în sensul stângist al lui Onfray!

De fapt, pe ce motiv am contesta fundamentul perspectivei critice a lui Platon? Mai întâi, trebuie observat că ea e diferențiată, fiind deferentă, deși ușor ironică, față de Protagoras, dar sarcastică față de Gorgias și batjocoritoare

față de Prodicos sau Hippias. Platon distingea deci între calitățile unor adversari şi nu-i trata pe toți în bloc. Apoi perspectiva critică față de sofişti a fost la modul general împărtăşită de Aristotel, care altminteri, în atâtea privințe, i se opune lui Platon. Spre pildă, în *Metafizica* Aristotel distinge între *filozof, dialectician* şi *sofist*, considerând că numai primul dispune de o cunoaştere autentică, în timp ce dialecticianul doar „face tentative de cunoaştere" cu un succes îndoielnic; cât despre sofist, acesta fiind diferit de ceilalți doi şi prin „opțiunea de viață", oferă numai *o aparență de cunoaştere*. E verosimil că, prin „dialectician", Aristotel îl desemnează aici pe Platon însuşi[33], dar probabil că şi pe cineva ca Zenon din Elea, socotit născocitorul dialecticii. Totuşi, în felul aspru sub raport etic, nu doar epistemic, în care îl judecă pe sofist, el concordă pe deplin cu Platon (*Met.*, IV, 2, 1004b).

Trebuie să spunem, pe de altă parte, că Popper avea o cunoaştere aproximativă a materiei pe care o interpreta într-un sens partizan, purtat de adversitatea sa, perfect legitimă altminteri, față de cei care s-au revendicat de la sisteme totalitare în secolul XX, folosind relativ abuziv şi numele lui Platon. Ceea ce nu observă el suficient este că, deşi sofiştii insistau mult pe distincția *natură–lege* (convenție), ei criticau legea omenească în numele naturii *din perspective opuse*, deoarece defineau natura în mod opus: ba aceasta din urmă ar fi instituit că toți oamenii sunt egali (cum pare-se că făceau Antiphon Sofistul, Hippias sau Lycophron), iar legea (în oligarhii) i-ar face

33. Ar fi vorba, în opinia lui Aristotel, despre o viziune care ține seama numai de considerente raționale, dar nu se preocupă de conformitatea cu datele pe care ni le transmit simțurile. El distinge între „cercetătorii naturaliști" (Democrit) şi „cercetătorii raționaliști" (Platon), preferându-i pe primii (*GC*, I, 316a,10-11).

inegali; ba, dimpotrivă, tot prin natură oamenii ar fi inegali (după cum susținea sofistul Thrasymachos şi, la Platon, personajele Callicles şi, posibil, Gorgias), ei devenind egali prin lege (în democrații), care i-ar uniformiza forțat şi împotriva naturii. În fapt, una dintre principalele atitudini filozofice şi metodice ale sofiştilor era practicarea aşa-numitei *antilogia* – a susține, în legătură cu aceeaşi chestiune, teze opuse. Protagoras dedicase acestei tehnici o scriere, numită chiar astfel – *Antilogiai* –, şi avem toate motivele să credem că metoda fusese adoptată de ceilalți sofişti. Astfel că a invoca – cum procedează Popper sau Onfray – diverse fragmente, inevitabil scoase din contextul originar, pentru a pretinde că sofişti precum Alcidamas, Lycophron, Antiphon sau Hippias susținuseră egalitatea oamenilor nu dovedeşte aproape nimic, căci nu avem cum şti *dacă nu cumva aceste susțineri nu formau numai una dintre laturile unei* antilogia.[34] (Mai mult, dacă, aşa cum se crede uneori, compunerea numită *Discursuri duble* (Διϲϲοὶ λόγοι) ar reda gândirea lui Hippias, concluzia de mai sus se impune.) (*FGP*, II, 2, 620; Guthrie, *Soph.*, 249-252)

Probabil că sofiştii, străini în cetate la Atena în special, câştigându-şi existența din lecții plătite bine de tinerii de familie bună care doreau să devină politicieni, se fereau să susțină o singură ideologie (putând astfel intra în

34. Popper (Popper, 1991) deduce că Hippias susținea egalitatea naturală citând un fragment parodic din *Protagoras* de Platon (337c). Dar fragmentul nu dovedeşte altceva decât că Hippias *putea* să susțină, pentru nevoile oricărei cauze, fie şi ridicole, ca în cazul respectiv, această teorie, nu şi că era convins de ea şi hotărât să o apere în orice condiții. De altminteri, la Atena era convenabil să susții egalitatea, dar nu şi la Sparta, unde ştim că Hippias avusese mari succese.

conflict cu politicienii unui anume partid). Ei afirmau în mod programatic că le pot susține pe toate în chip neutral, cu atât mai mult dacă ele erau opuse, procedând ca niște tehnicieni, în felul militarilor profesioniști care, pentru bani, pot servi orice cauză, inclusiv pe cele contrare (*Gor.* 456e).

1.2. Ceea ce totuși știm cu siguranță despre sofiști este faptul că erau adepții *relativismului*, deopotrivă cultural, moral și epistemologic, a cărui chintesență e formula bine-cunoscută a lui Protagoras (aprox. 490-420), „omul este măsura tuturor lucrurilor – a celor care sunt în ce fel sunt, a celor care nu sunt în ce fel nu sunt" (DK b31; Guthrie, *Soph.*, 153-154; *FGP*, II, 2, 325). Iar dacă relativismul nu poate prospera ca atare decât într-o societate cumva deschisă – așa cum devenise Atena celei de-a doua jumătăți a secolului al V-lea – ne îndoim serios că, cel puțin în formele sale radicale, acest curent susține cu adevărat cauza acestei societăți deschise, făcând-o mai aptă să reziste provocărilor la care ea e supusă. Dimpotrivă, relativismul își va lipsi gazda socială de energie și de spirit combativ, stimulându-i indiferența și lașitatea și grăbindu-i ruina – așa cum de fapt s-a și întâmplat la Atena și cum cred că se întâmplă și în zilele noastre cu relativismul postmodern.

Pe de altă parte, relativismul sofisticii n-ar fi fost niciodată atât de virulent, dacă el n-ar fi utilizat abuziv atât teoria lumii contradictorii preluată de la milesieni și mai ales de la Heraclit și discipolii săi, precum Cratylos, cât și – ceea ce ne interesează în mod deosebit aici – câteva dintre tezele și metodele eleate. În ambele cazuri, dar mai ales în al doilea, abuzul a fost distructiv și perfid, producând în mod verosimil, sau putând produce, ceea ce

Platon avea să numească „misologia" – neîncrederea în rațiune şi în principiul de bază al aces-teia – non-contradicția. În primul caz, al urmaşilor lui Heraclit, principiul non-contradicției e suprimat, în cel de-al doilea, e discreditat prin abuz – ceea ce e poate încă şi mai grav. Dar cum s-a întâmplat aceasta?

Pentru început, eleatismul a fost parodiat: tratatul lui Gorgias din Leontinoi (aprox. 485-aprox. 380), *Despre neființă sau despre natură* (pe care îl cunoaştem din parafraza atribuită fals lui Aristotel, *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (*MXG*), şi din aceea a medicului sceptic din secolul al II-lea d.Cr., Sextus Empiricus, din *Adversus Mathematicos*, e exemplul cel mai bun. Aşa cum s-a remarcat de demult, scrierea lui Melissos se numea *Despre natură sau ființă*, iar întoarcerea pe dos a titlului său, la Gorgias, continua cu o „răsturnare pe dos" la fel de parodică a metodei şi a concluziilor eleate – nu numai ale lui Melissos, dar mai ales ale lui Parmenide şi Zenon.

Gorgias susținea trei teze „nihiliste": 1) Nimic nu există. 2) Dacă ceva există, nu poate fi cunoscut. 3) Dacă poate fi cunoscut nu poate fi comunicat (*FGP*, II, 2, 496-498; Guthrie, *Soph.*, 158-162).

Să examinăm sumar numai câteva dintre argumentele lui Gorgias:

1) Mai întâi el stabileşte că, pentru ca ceva să existe, acesta trebuie să fie sau ființă, sau neființă, sau ambele. Demonstrează la început, în maniera lui Parmenide, că neființa nu poate exista, deoarece aceasta ar fi contradictoriu. Rămâne de demonstrat că *nici ființa nu poate fi*, ceea ce desigur contrazice în mod fundamental teza eleată. Cum realizează Gorgias această demonstrație? Susține că, fiind nenăscută, ființa este nesfârşită în timp

(corect). De aici însă deduce în mod cu totul nelegitim că ea este şi nesfârşită în spaţiu, mizând pe ambiguitatea termenului grec ἄπειρον, „nelimitat", care are ambele sensuri. După care afirmă că, deoarece fiinţa, ca să existe, *se află într-un loc,* locul care o conţine *trebuie să fie mai mare decât fiinţa conţinută,* deoarece „conţinătorul este mai mare decât ceea ce conţine". Dar, dacă locul e mai mare decât fiinţa conţinută, aceasta, deduce Gorgias, nu ar mai putea fi nelimitată, ceea ce ar contrazice ipoteza. Prin urmare, nefiind într-un loc, fiinţa nu există, iar în acest caz nu există nimic.

Nu rezultă însă nicicum că locul (înţeles ca limită) trebuie „să fie mai mare" decât lucrul conţinut; de exemplu, aria unui cerc luată împreună cu circumferinţa sa nu e mai mare decât aria conţinută în interiorul circumferinţei, deoarece *circumferinţa nu are grosime.* Deci concluzia e falsă.

Apoi – continua Gorgias – dacă cumva fiinţa şi locul coincid, fiinţa ar deveni dublă, loc şi corp, ceea ce lui Gorgias i se pare o absurditate. Evident, fiinţa nu ar deveni dublă: *ea ar ocupa un loc, nu ar fi loc.*

Un alt argument este că, *dacă fiinţa există şi e una* – cum voia Parmenide –, ea e corporală, cum ar fi susţinut Melissos; iar dacă e corporală, e divizibilă în părţi, deci nu mai e una. Or, Gorgias uită că tocmai inexistenţa nefiinţei pe care o stabilise mai înainte făcea imposibilă separarea fiinţei în părţi – fie că ea e concepută corporal sau incorporal.

În *MXG* apare şi un alt argument, încă şi mai oţios: dacă nefiinţa *este* nefiinţă, atunci ea *este.* Iar dacă nefiinţa este, fiinţa nu este. Evident, aici Gorgias confundă valoarea copulativă şi pe cea predicativă ale verbului „este".

2) Pentru a demonstra incognoscibilitatea fiinţei, Gorgias observă în mod just că putem gândi lucruri

inexistente – neființe – precum „care alergând pe mare" sau „oameni zburători". Or, deduce el, „dacă ceea ce e gândit e neființă, atunci ceea ce e ființă nu poate fi gândit", oferind astfel o conversiune complet invalidă, mai degrabă un simplu joc de cuvinte. În realitate, din faptul că putem gândi neființe – ceea ce interzisese Parmenide – rezultă numai *că nu putem fi siguri întotdeauna*, în baza gândirii singure, dacă ceea ce gândim e ființă sau neființă – ceea ce e, fără îndoială, adevărat.[35] Dar nu asta voia să demonstreze Gorgias, cum crede Guthrie, mi se pare mie, fără a avea vreun motiv serios.

3) Teza a treia este argumentată la fel de fals, deşi nu mai este vorba despre sofisme logice propriu-zise, ci despre o teorie falsă şi destul de rudimentară a semnificației. Gorgias notează că senzațiile pe care le obținem de la lucruri sunt diferite de discursul verbal care îşi propune să le exprime, şi deci că noi semnalăm interlocutorilor un discurs verbal care este *altceva* decât lucrurile şi senzațiile respective din noi. În ce fel comunicăm atunci aceste senzații, ca şi lucrurile care le-au produs pe acestea prin ceva *care e altceva decât ele*? Pare cu neputință, ceea ce ar presupune să procedăm precum savanții din Laputa lui Jonathan Swift, care transportau cu ei câte un sac cu cele mai felurite obiecte pe care şi le arătau reciproc pentru a schimba informații între ei, deoarece deciseseră să renunțe la cuvinte ca fiind inutile. Evident, Gorgias ignoră (sau pretinde că ignoră) natura dual㠎 a limbajului – de semnificat şi semnificant.

---

35. Mai precis, dacă ceva e, în conceptul său, necontradictoriu, este posibil să fie. De aici nu rezultă însă că şi este sau este cu necesitate.

S-a discutat mult despre sensul tratatului lui Gorgias din Leontinoi. S-a vorbit, în acest caz, despre agnosticism, nihilism radical (Robin, 177), parodie critică a eleatismului – au susținut K. Joël, M. Untersteiner, valorizarea verosimilului şi a devenirii, cum a crezut W. Nestle (*FGP*, II, 2, 500), despre relativism radical şi scepticism etc. Aproape toate aceste teze au partea lor de adevăr. Însă mi se pare evidentă dimensiunea deliberat „misologică", mai ales a primelor două teze. Oricum am întoarce lucrurile, nu se poate să nu fim uimiți de erorile mari de logică comise de Gorgias, care pare a proceda, în plus, cu o suficiență pedantă, aparent fără cea mai mică doză de autoironie. Or, mi se pare greu de crezut că cel puțin de unele dintre erori nu era conştient, mai ales când sursa lor sunt jocuri verbale şi glisări de semnificație. În acest caz, trebuie să avem curajul să susținem reaua sa credință (de care erau convinşi Platon şi Aristotel), a cărei finalitate nu putea fi decât *devalorizarea rațiunii şi a încrederii în cunoaştere şi în comunicarea ei.* Scopul sofistului nu era aflarea adevărului sau comunicarea unor dificultăți reale ale acestei cercetări, ci amăgirea şi uluirea cititorului ceva mai naiv prin efectul hipnotic al unei solemne şi pedante dialectici pseudo-eleate. Cititorul devenea astfel o pradă uşoară pentru persuasiune şi, cu un termen modern, dar adecvat, pentru manipularea politică şi ideologică.[36]

De altfel, a spune că „opțiunea de viață" a sofistului era alta decât a filozofului, cum caracterizează situația Aristotel, nu înseamnă decât a recunoaşte acest fapt: pentru Gorgias, Protagoras, Prodicos, Hippias, Antiphon

36. În dialogul *Gorgias,* personajul omonim spune lucrul următor – foarte în acord cu ce cunoaştem de la autenticul Gorgias: „Căci nu există problemă în care un retor să nu fie mai convingător decât orice om de meserie în fața mulțimii" (*Gor.*, 456c).

şi alți sofişti nu căutarea adevărului conta, ci „vrăjirea" prin cuvânt a publicului, care putea fi convins chiar şi împotriva adevărului şi a avizului oamenilor competenți în domeniu.[37]

Dar mai e ceva aici, care a fost, poate, mai puțin sesizat: Parmenide izolase şi identificase neființa pe care o alungase imediat în neant, deoarece voise să salveze principiul non-contradicției. Problema era reală, profundă şi dificilă, căci se părea că trebuie ales între salvarea principiului non-contradicției şi salvarea unei concordanțe aproximative dintre aparența şi esența lumii. Dar Gorgias, supralicitând şi alungând chiar şi ființa în neant (fără nici un temei însă), merge mai departe: el nu doar alungă neființa şi ființa, ci *discreditează de fapt tema neființei şi a ființei*, sugerând că, în general, utilizarea termenului de *neființă*, ca şi a celui de *ființă* este lipsită de sens, ceea ce nu făcuseră nici Parmenide, nici Zenon, nici Melissos. Probabil că trebuie să recunoaştem umbra lui Gorgias, ca şi pe a urmaşilor săi din vremea lui Platon, în acei „inşi subtili", despre care vorbea Socrate în *Theaitetos* (*The.*, 156a), inşi care susțineau că:

„...pe «a fi» trebuie să-l înlăturăm de pretutindeni, deşi noi de multe ori şi chiar adineaori am fost siliți de obişnuință şi de ignoranță să ne folosim de acest cuvânt" (*The.*, 157b).[38]

---

37. Este şi tema celebrului discurs al lui Gorgias, care ni s-a păstrat, „Elogiul Elenei". Textul în traducere în *FGP*, II, 2, 473.

38. Chiar dacă, în general, Socrate se referă la Protagoras şi relativismul epistemologic profesat de acesta, aici e greu să nu recunoaştem şi concepția lui Gorgias, care, în tratatul său, „demonstra" inanitatea utilizării termenilor „ființă", „a fi" etc. L. Robin crede că e desemnat aici Aristippos, întemeietorul şcolii cirenaice (PR, 1, 1425, n. 45). Dar nu se poate dovedi, în cazul său, respingerea oricărei posibilități de cunoaştere în afara propriilor trăiri.

Iar Aristotel, mai târziu, relatează că, într-adevăr, sofistul Lycophron îl eliminase pe „a fi" din discursul corect şi că alţii, deoarece nu înţelegeau natura predicaţiei, „au modificat exprimarea, preferând să spună nu că omul «e alb», ci că «a albit» (λελεύκωται)" (*Phys.*, 1, 2, 185b).[39]

Prin urmare, chiar exilată, alungată, nefiinţa rămăsese totuşi, până la Gorgias, ceva serios şi grav. Discreditată însă la el şi la alţii prin acest exces de subtilitate dialectică, ea devine – laolaltă cu fiinţa, raţiunea, contradicţia şi adevărul – ridicolă, la fel ca orice reflecţie asupra ei şi a fiinţei. Ce mai rămâne? Evident, persuasiunea retorică înţeleasă de Gorgias ca o „vrajă" iraţională, care se înstăpâneşte pe sufletul devenit iresponsabil. Nu compusese Gorgias, în apărarea Elenei, spre a o exonera pe femeia adulteră, o foarte lăudată cuvântare în care demonstra forţa magică a cuvântului prin care Paris o convinsese să-şi părăsească căminul şi soţul? Nu scrisese el acolo că „s-au inventat două arte bazate pe fascinaţie şi vrajă"? Una dintre acestea era, desigur, chiar proza sa bazată pe antiteze şi împânzită de „figuri" retorice (*homeoteleuton*-ul, *isokola* etc.), pe care voia s-o substituie filozofiei, cealaltă fiind, pesemne, poezia.

Şi asta nu era totul. Căci, dacă nu se mai poate distinge între fiinţă şi nefiinţă, sofistul, stăpân al unui limbaj autotelic şi manipulativ, devine invulnerabil, putând afirma orice absurditate, fiindcă, în absenţa nefiinţei – cum observă autorul lui *De Melisso, Xenophane, Gorgia* –, „nimic nu ar mai putea fi fals" (*MXG*, 980a,11; *FGP*, II, 2, 468).

Fără îndoială, trebuie să admitem că această ultimă aparentă şi extremă bizarerie – *inexistenţa falsului* – a fost chiar consecinţa mai îndepărtată, dar directă şi cumva

39. În greacă, perfectul sintetic redat în româneşte prin „a albit" are şi sensul de prezent şi, cum se vede, nu conţine copulă.

aproape inevitabilă a anti-meontologiei lui Parmenide, anti-meontologie amplificată enorm, ca printr-o lentilă măritoare şi deformatoare, de abuzul de metodă sofistică. Fără a-i absolvi pe sofişti de răspunderea proprie, să recunoaştem că abuzul era, într-un fel, aproape fatal: izgonită, fugărită, aneantizată mai întâi de nobila gravitate a lui Parmenide, maltratată de rigoarea dialectică a lui Zenon, în final ridiculizată de pedanteria vanitoasă a lui Gorgias, neființa le era cu adevărat datoare filozofilor din „vârsta tragică a grecilor" cu o răzbunare pe măsură!

2.1. Ajungem, cred, în acest moment în punctul cu adevărat critic al istoriei reflecției anti-meontologice, în dezvoltarea ei fie serioasă, fie parodică: *excluderea falsului.* Pentru a ne da seama însă de consecințele nu numai epistemologice, ci şi etice şi politice ale problemei, aşa cum se punea ea nu numai la sfârşitul secolului al V-lea, dar încă şi spre mijlocul secolului următor, cel mai bun martor – chiar dacă nu unicul – rămâne Platon, în prima parte a dialogului *Sofistul* şi în încă câteva locuri din alte dialoguri. Vom discuta acum această primă parte, lăsând problematica părții centrale a acestui dialog pentru mai târziu.

Se acceptă în general că *Sofistul* lui Platon[40] e un dialog logic şi metafizic[41], ceea ce e desigur corect, cu condiția

---

40. *Sofistul* datează, după cele mai multe opinii, din perioada mai târzie de creație a filozofului (cca 355 î.Cr.), posterior cu câțiva ani lui *Parmenide* şi lui *Theaitetos,* contemporan cu *Omul politic* şi anterior lui *Philebos, Timaios* şi *Legilor.* E inclus în etapa „critică" a lui Platon, când filozoful îşi amendează, revizuieşte şi dezvoltă teoria Ideilor.

41. Subtitlul dat *Sofistului* de editorii alexandrini este: „despre ființă; dialog logic". N. Cordero (Cordero, 19-20, crede, în acord

de a pune un „şi" înaintea acestor calificări. Într-adevăr, ca de atâtea ori la Platon, logica şi metafizica sunt de fapt instrumentele unei reflecţii etice şi politice, care ea dă, în ultimă instanţă, finalitatea cercetării, iar speculaţiile metafizice servesc unei mai bune întemeieri a unei practici. Susţinem, aşadar, că *Sofistul* e de fapt un dialog moral, în intenţia sa fundamentală.

De ce? Fiindcă scopul şi ideea lui directoare sunt identificarea răului. Nu a răului în general însă, ci identificarea *răului viu*, a „omului rău" din societate, definirea unei profesii şi a unui tip uman, „moderne" în vremea lui Platon, dar şi mai înainte, pe timpul lui Socrate, şi considerate de filozof pernicioase pentru morală, societate, stat şi educaţie, mai ales cea a tineretului. E vorba despre desemnarea, am spune chiar demascarea *sofistului* ca personaj periculos şi a *sofisticii* ca profesie dăunătoare.

Am amintit deja că pe sofist Platon îl combătuse de multe ori, în dialoguri anterioare, de exemplu în *Protagoras, Euthydemos, Gorgias* sau *Theaitetos*, pentru a nu mai vorbi despre referirile negative la adresa lui din *Menon* sau din *Republica.* Indiferent de felul în care am voi să caracterizăm această critică insistentă – şi am văzut că opiniile comentatorilor moderni diferă considerabil –, un lucru trebuie admis despre Platon – recunoaşterea forţei adversarului. De aceea, el lasă să se înţeleagă că rezultatul criticii a rămas incert, fără un succes definitiv. Efortul trebuia reluat, prin urmare, şi este reluat aici, în *Sofistul.*

Dar – remarcabil de notat – această reluare a criticii nu se face în numele şi prin intermediul personajului

---

cu majoritatea interpreţilor, că discuţia despre sofist e „un deghizament care ocultează o realitate mai profundă". O abordare complet diferită, care valorizează prima parte a *Sofistului*, la Anca Vasiliu, *Dire et voir. La parole visible du* Sophiste, Vrin, Paris, 2009.

Socrate (care, cu excepția începutului, rămâne mut în acest dialog), ci prin intermediul unui misterios şi anonim „Străin din Elea", care este prezentat drept „un discipol dintre cei din jurul lui Parmenide şi Zenon, un veritabil filozof" (*Soph.*, 216a)[42]. Comentatorii văd totuşi în el *alter ego*-ul unui Platon mai vârstnic, devenit critic față de propriile sale concepții metafizice mai timpurii – „teoria Ideilor" –, ori critic la adresa propriilor discipoli superficiali, care ar fi înțeles simplificator „teoria Ideilor" – aşa-zişii „prieteni ai Ideilor", cum sunt ei numiți la un moment dat, în cuprinsul dialogului (*Soph.*, 249a). Împrejurarea însă că Platon asumă aici identitatea unui fictiv filozof eleat nu poate fi deloc întâmplătoare. Ea sugerează că Platon, despre care aflăm că, în prima tinerețe, fusese discipolul heracliteanului Cratylos, pentru ca apoi să devină discipolul lui Socrate (*Met.*, I, 6, 987b)[43], şi care, de asemenea, fusese influențat considerabil de pitagoricieni (mai ales de Archytas din Tarent)[44], îşi revendică aici deschis, într-un moment mai târziu al creației sale, şi o ascendență filozofică eleată.

Aşadar, Străinul din Elea şi interlocutorul său, tânărul matematician Theaitetos („moştenit" ca interlocutor din

---

42. *Sofistul* este primul dialog platonician în care personajul Socrate iese cumva din scenă, excepția, pentru această perioadă târzie de creație, fiind reprezentată de *Philebos*. Urmează *Omul politic*, *Timaios*, *Critias* şi *Legile*.

43. Unii autori, precum L. Robin (Robin, 1996, 11), pun la îndoială valabilitatea acestei informații legate de Cratylos, dar cred că fără temei. V. şi Nails, 122-123.

44. În Antichitate circula chiar rumoarea, acceptată de detractorii lui Platon, a unui plagiat al unor scrieri pitagoriciene în *Timaios*. V. Luc Brisson, „Les accusations de plagiat lancées contre Platon", în *CP1*, 348-349.

dialogul *Theaitetos*, unde, cu o zi mai înainte, în cadrul ficțiunii dialogice, discutase cu Socrate despre natura științei și despre relativismul lui Protagoras), încearcă să-l „vâneze" pe sofist, voind să-l identifice o dată pentru totdeauna și să precizeze locul profesiei lui în ansamblul celorlalte profesii. De ce? Fiindcă răul, pentru a fi combătut eficient, *trebuie mai întâi calificat, desemnat ca atare, privit bine în față.* Dar pentru asta e neapărat să aibă o „față". Or, sofistica e o profesie stranie: mai întâi, fiind relativ nouă, ea nu intră în clasificările tradiționale: e ușor să spui ce e și ce face un medic sau un sculptor și pentru ce anume ia el banii celor care beneficiază de serviciile sale, dar în ceea ce privește activitatea acestui „intelectual" care își vinde serviciile apar imediat greutăți. Căci ce urmează să facă cel care a beneficiat de serviciile unui sofist? (*Prot.*, 311b-312e) Sofistica, apoi, e ușor de confundat cu alte profesii intelectuale onorabile sau care pot fi onorabile, de exemplu cu aceea a omului politic, a oratorului, a profesorului autentic. Distincțiile rămân obscure, iar profesia și omul par să fie lipsite de o „față" bine caracterizată.

Dar cel mai grav e că sofistul, această vietate ciudată „cu multe capete" (πολυκέφαλος), seamănă până la confuzie uneori cu filozoful, care, din această cauză, are a suporta de nevoie blamul meritat de primul, ba chiar riscă să fie pedepsit pe nedrept de Cetate din pricina confundării sale cu un sofist, așa cum s-a întâmplat chiar cu Socrate: căci filozofii autentici – remarcă Socrate la începutul dialogului – „sunt înfățișați uneori ca oameni politici, alteori drept sofiști, iar alteori dau unora impresia că sunt cu totul ieșiți din minți" (*Soph.*, 216). De fapt, cum se știe prea bine, Socrate a fost confundat cu un sofist mai original și autohton, nu străin, în *Norii* lui Aristofan,

iar această reputație i-ar fi dăunat, pare-se, ani mulți mai târziu, când a fost pus sub acuzare.[45]

Pentru a-l „captura" totuși pe sofist, așa ascuns cum e printre ceilalți profesioniști onești din cetate, Străinul din Elea încearcă să practice o „vânătoare logică" – *diviziunea dihotomică*. Un gen major de ocupații e divizat în două clase, dintre care una – considerată a cuprinde pe undeva „lucrul" căutat – e divizată la rândul ei în două clase, dintre care este aleasă iarăși numai una, și așa mai departe, strângându-se mereu „lațul" logic, până când se va considera că una dintre ultimele diviziuni conține numai prada căutată – pe sofist –, care va căpăta astfel o figură clară și va deveni ușor de distins. Se obțin astfel, aplicându-se metoda în mod repetat, mai multe (șase) definiții alternative și provizorii ale sofistului: „vânător retribuit de cei tineri și bogați", „negustător cu privire la învățăturile necesare sufletului", „negustător de învățături", „vânzător de marfă proprie în materie de învățătură", „combatant în materie de argumente", „purificator al sufletului de acele păreri care blochează calea spre înțelegere" (*Soph.*, 231d-e).

Că aceste definiții sunt insuficiente se vede însă imediat: unele spun cam același lucru, insistând asupra unei singure trăsături, desigur, importante a profesiei de sofist – aceea de a fi retribuit –, dar care nu lămurește totuși *esența* profesiei. Cât despre ultimele două definiții, și mai ales ultima, ele se potrivesc și filozofului, ceea ce este lucrul cel mai de evitat, pentru că înseamnă că răul, travestit în bine, a reușit să se disimuleze eficient.

---

45. De nedreptatea acestei confuzii se plânge Socrate în fața judecătorilor, în *Apologia*, 19d-c.

În fond, ceea ce a lipsit deocamdată este o definiție a *esenței* profesiei de sofist, care să conțină motivul fundamental pentru care acesta este un spirit malefic. (Cu dreptate va observa Aristotel, metoda diviziunii e un „silogism slab", care, prin sine, nu poate ajunge la esență (*An. pr.*, I, 31, 46a-b). Dar cred că, de fapt, Platon nu l-ar fi contrazis.) Or, o asemenea posibilitate de definiție a esenței va fi repede sugerată de Străin şi acceptată de tânărul Theaitetos, ca o a şaptea, ultimă şi decisivă tentativă de „prindere" a sofistului:

„STRĂINUL: Să nu fi devenit limpede faptul că el este un ins din rândul celor ce ne vrăjesc (γοήτων ἐστί τις) în calitatea lor de imitatori ai lucrurilor, sau să ne mai îndoim că despre toate cele în legătură cu care poate discuta pro şi contra (ἀντιλέγειν) el nu posedă cu-adevărat cunoştințele?

THEAITETOS: Cum am putea, Străine? [...]

STRĂINUL: Trebuie deci să-l definim ca pe un vrăjitor şi un imitator." (*Soph.*, 235a)

Pe scurt, se pare că sofistul e un om al minciunii în discursuri abile şi contradictorii, un amăgitor sau vrăjitor în vorbe, care ştie să treacă fraudulos drept profesor de virtute. (De altfel, calificarea de „vrăjitor" (γόης) nu ar fi putut fi respinsă de Gorgias, care, în *Elogiul Elenei*, vorbise despre *logos* ca magician şi vrăjitor.) Sofistul e un profesionist ce pretinde că oferă adevărul în numeroase chestiuni politice, morale şi ştiințifice, dar care în realitate vinde o marfă falsificată – o imitație meşteşugită a adevărului, şi nu adevărul (*Soph.*, 234b)[46]. De data aceasta, se speră, s-a putut oferi o definiție a esenței. Sofistul pare

46. Arta sofistului e comparată cu aceea a unui pictor imitativ, oricum un profesionist rău văzut de Platon (*Rep.*, 597e-598c).

a fi fost identificat cu adevărat acum drept un rău social, fiind distins clar de alți profesioniști, intelectuali sau nu, şi urmează, pentru mai multă precizie, să fie prins în plasa dihotomiilor de care nu va mai putea scăpa. Cu masca înlăturată deci, sofistul a primit o „față". Vânătoarea – s-ar zice – a ajuns la bun sfârşit. Străinul din Elea, Theaitetos, Socrate şi ceilalți ascultători nu mai au decât să-şi spună, mulțumiți, la revedere...

2.2. Şi totuşi, nu-şi spun! Discuția continuă; mai mult, se complică considerabil. Fiindcă, observă filozoful eleat, în ultima definiție a sofistului, acesta era prezentat ca un imitator al lucrurilor, aşadar, ca un creator de imagini. Or, cercetându-se acest lucru – imaginea – se poate vedea că ea conține conceptul de amăgire, de *fals*. O imagine, într-adevăr, pare a fi lucrul pe care ea îl înfățişează, *fără să fie însă în realitate lucrul*; aşadar ea înşală, *fiind* şi *nefiind* totodată originalul: „Oare nu numim imagine ceea ce este cu adevărat, deşi cu adevărat nu este?" (*Soph.*, 240b)

Ceea ce urmează va fi, chipurile din partea sofistului care încearcă să scape de „demascare", o lovitură năucitoare dată „vânătorilor" săi imprudenți: sofistul va putea oricând afirma – recunoaşte Străinul – că *falsul pur şi simplu nu există* şi că, odată cu el, nu există nici imaginea, nici amăgirea, nici înşelătoria. Într-adevăr, *falsul înseamnă a spune ceea ce nu este*, dacă adevărul înseamnă a spune *ceea ce este*.[47] Pe de altă parte, a vorbi despre *ceva* înseamnă a recunoaşte că acel *ceva* este, „deoarece cuvântul «ceva» (τι) îl pronunțăm întotdeauna cu privire la o ființă" (*Soph.*, 237d). De unde rezultă că a pronunța falsul, tratându-l

47. „Este" (ἐστι) înseamnă în greacă, chiar mai adesea decât în alte limbi, şi „este adevărat" (*Met.*, V, 7, 1017a; VI, 2, 1026b).

ca pe „ceva" real, înseamnă a spune că *este ceea ce nu este*, adică *a susține că neființa este.* Lucru imposibil, deoarece astfel se violează principiul non-contradicției. Aşadar, neexistând neființa, nici falsul, minciuna sau înşelăciunea nu vor exista, dar, totodată, nici imaginea, ficțiunile şi amăgirile. Dacă falsul nu mai există, dispare mai întâi distincția dintre speciile „bune" şi cele „rele" de imitație, apoi chiar distincția dintre imitație ca atare şi original.[48] Iar sofistul, presupus a produce imitații amăgitoare, va deveni un cetățean onorabil care se ocupă numai cu lucruri frumoase şi adevărate![49]

Să reflectăm:

Cred că putem vorbi, fie şi schematic, despre trei tipuri de „oameni răi": păcătosul, cinicul şi ideologul, ei fiind tot mai răi în această ordine:

Păcătosul recunoaşte că există bine şi rău; el ştie că face răul, ceea ce admite că n-ar fi trebuit să facă, dar crede că îl face din slăbiciune, învins de ispită.

Cinicul recunoaşte şi el că există bine şi rău, dar susține că face răul în mod voluntar, deoarece acesta îi este profitabil, indiferent de ce se întâmplă cu ceilalți.

În sfârşit, avem tipul „ideologului", aşa cum a apărut el în regimurile totalitare mai ales şi, în general, în utopiile social-politice maximaliste. El neagă existența răului. Susține, pur şi simplu, că răul nu există, deoarece e neant şi deci nu poate fi nici făcut, nici spus. Cei care totuşi se abat de la normele fixate nu fac răul, ci sunt pur şi simplu

---

48. Străinul distinsese mai înainte în cadrul artei imitative „arta creatoare de asemănări" şi „arta creatoare de iluzii". Dar nu devenise limpede în ce categorie trebuie introdus sofistul, poate şi pentru că orice asemănare, chiar fidelă originalului, îl falsifică cumva, nefiind originalul (*Soph.*, 240b).

49. „Potrivit acestui principiu nevinovat [inexistența falsului] nu există nici un viciu, nici o crimă etc." (Hegel, 513).

nebuni sau cumva suboameni care fac şi spun nonsensuri. De aceea, primii sunt trimişi în spitalele psihiatrice. Iar ceilalți dispar pur şi simplu în lagăre, fără judecată, ca şi când n-ar fi fost niciodată, ca pentru a întreține sentimentul că *răul, adică falsul, minciuna, neființa nu există.*

E clar că „sofistul", cel puțin aşa cum îl prezintă Platon, prefigurează acest tip uman diabolic, mult dezvoltat în epoca modernă: de pildă, tipul uman din romanul utopic al lui Samuel Butler, *Erewhon,* unde delincvenții sunt considerați bolnavi şi tratați ca atare. De asemenea, ne amintim că în *1984* al lui George Orwell „noua limbă" elimină toate cuvintele negative, precum „rău", „urât", înlocuindu-le cu „non-bine" şi „non-frumos". Etc. Neființa ca atare nu mai are loc în cetatea utopică. S-ar putea apoi discuta despre importanța şi semnificația anti-meontologică a eufemismului în limba de lemn a regimurilor totalitare: a fi declarat, de pildă, exterminarea evreilor drept „soluția finală" e o formă extremă de anti-meontologie: evreul, ca răul prin excelență, este neființă sau „aproape de neființă"; or, *neființa nu e,* deci evreul, care nu există în sens propriu, ca persoană umană *nici măcar negativă,* nu poate fi ucis în modalitățile ordinare: el va fi înlăturat în urma unei operațiuni care nu se va chema însă crimă în masă, ci „soluție finală".

Pe de altă parte, atunci când regimul comunist din România numea cartelarea alimentelor „alimentație ştiințifică" proceda tot anti-meontologic: penuria alimentară era negată şi de aceea, *nefiind* în ideologia regimului, ea nici nu putea fi exprimată.

Fireşte, există şi numeroase forme *soft* de eufemizare anti-meontologică, chiar în administrația statelor liberale, cum ar fi numirea concedierilor „disponibilizări", a reducerilor bugetare „politică de austeritate"sau a stagnării

economice „creştere zero". Limbajul aşa-numitei „corectitudini politice" e doldora de asemenea formule eufemistice, cum ar fi numirea handicapurilor „dizabilităţi" şi a înclinaţiilor homosexuale – „opţiuni". Toate, în fond, încearcă să nege implicit existenţa a ceva neconvenabil sau inexplicabil, adică a unui aspect, fie şi relativ minor, al nefiinţei.

Ne-am putea întreba, totuşi, de ce trebuie să vorbim despre aceste lucruri oribile sau supărătoare ale modernităţii într-o carte dedicată unor filozofi din Antichitate. Răspunsul stă în productivitatea modului de gândire anti-meontologic şi în implicaţiile pe care el le are şi le-a avut mereu, după cum vedem, la nivel moral, social şi politic. Pe de altă parte, trebuie să notăm faptul că, în istoria gândirii europene, sofiştii sunt primii care formulează „ideologii", prin care legitimează fie forme democratice, fie forme oligarhice sau tiranice de putere. Or, s-a constatat deja, cred, că reflecţia anti-meontologică se caracterizează printr-o anume rigiditate şi absenţă de nuanţe. Dar rigiditatea şi lipsa nuanţelor, asociate cu ambiţia unei gândiri cristaline, purificate, perfect „logice", par să fi pătruns întotdeauna, ca un ingredient important, în substanţa ideologiilor şi a utopiilor politice. Ne putem deci întreba dacă o anumită doză de anti-meontologie nu va fi un instrument indispensabil proliferării ideologice în perioada modernă.

2.3. Să reluăm însă: pentru a scăpa de acuzaţia că este un om al minciunii şi falsităţii, sofistul a venit cu o replică distrugătoare, de tip anti-meontologic: *negarea existenţei nefiinţei:*

„STRĂINUL: ...Ce iscusinţă l-ar putea face pe un ins cu dreaptă judecată să admită tezele [că nu este ceea ce este

şi că este ceea ce nu este] recunoscute mai înainte ca de neproclamat, de nerostit, de negândit şi fără sens?..." (*Soph.*, 241a)

Or, sofistul nu exprima aceste teze cu de la sine putere: ştim bine că el se întemeia pe „autorități" dintre cele mai respectabile: în cazul de față, *filozofii eleați*. Astfel că a afirma existența falsului pentru a-l combate pe sofist ar fi însemnat, pentru Străinul eleat, a submina poziția *antimeontologică* fermă pronunțată cândva de însuşi „părintele Parmenide", învățătorul Străinului din Elea (de fapt, indirect, asumat de Platon însuşi), adică ar fi presupus cumva, din partea Străinului, a-şi submina propriile temeiuri constitutive ale formației sale filozofice şi umane, devenind, astfel, un fel de „paricid" (*Soph.*, 241d).

Într-adevăr, după cum am spus deja, reflecția antimeontologică devenise, poate la începutul secolului al IV-lea î.Cr., una dintre cele două baze teoretice ale sofisticii. Cealaltă – aparent la fel de solidă, dar în realitate ceva mai slabă – a fost reprezentată de relativismul şi senzualismul dezvoltate printr-o interpretare abuzivă a teoriilor unor filozofi ai naturii precum Heraclit, Anaxagoras sau Empedocle, interpretare aparținând mai ales lui Protagoras. Şi e un spectacol remarcabil să vezi cum teza extremistă că *orice contradicție e inevitabilă şi insolubilă* şi cealaltă teză extremistă că orice *contradicție este imposibilă* ajung să colaboreze la discreditarea gândirii raționale, dar şi a seriozității morale!

Ne amintim că Platon atacase, mai ales în dialogul *Theaitetos* (a cărui „acțiune" se petrece, conform ficțiunii dialogice, cu o zi înaintea celei din *Sofistul*), relativismul protagoreic, demonstrând inconsistența logică a acestei concepții tocmai cu ajutorul principiului non-

contradicției.[50] Iată însă că alți sofiști – presupun, discipoli ai lui Gorgias sau influențați de acesta –, recurgând la teoriile lui Parmenide şi Zenon din Elea, mergeau pe un alt drum, poate încă mai periculos: de data aceasta chiar în virtutea principiului non-contradicției, ei nu numai că interziceau neființa, dar declarau, în consecință, falsul şi minciuna inexistente, evitând astfel orice acuzație de amăgire şi înşelare a oamenilor care îi plăteau pentru a afla cunoaştere adevărată.[51]

Într-adevăr, Parmenide – după cum ne amintim – rostise:

„O cale, care zice că [ființa] este şi că a nu fi nu este,
E calea convingerii ce însoțeşte Adevărul,
Cealaltă, că [ființa] nu este şi că în mod necesar a nu fi este,
Această cale, ți-o spun, e cu totul de necercetat.
Căci n-ai putea *cunoaşte* neființa (nu-i posibil),
Nici s-o exprimi, / căci totuna-i a gândi şi a fi" (DK, B2, vv. 3-8, şi DK, B3).

Deducția pare perfectă: falsul nu poate fi pronunțat sau gândit, deoarece, având drept referent neființa (ceea ce nu este), discursul fals devine el însuşi neființă, „căci totuna-i a gândi şi a fi" (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι). De altminteri, merită notat că, dacă Parmenide vorbea despre „prima cale" arătată de Zeiță ca fiind aceea a „adevărului", el se fereşte să o denumească pe cea de-a doua drept „calea falsului"; el spune doar, cel mult, că

50. *The.*, 171 a-b. Protagoras, care e relativist, trebuie să accepte că cei care îl contestă au dreptate să susțină că el, Protagoras, n-are dreptate. Prin urmare, discursul său e simultan adevărat şi fals, ceea ce înseamnă că e lipsit de sens.

51. Problema falsului fusese pusă şi în *Theaitetos*, fără însă a-şi afla o soluție convenabilă.

ea „nu este adevărată", că este „cu totul de neexplorat" şi că cei ce păşesc pe ea sunt surzi, orbi şi fără minte. Mai mult, să notăm că, paradoxal şi nu totuşi prea mult, în lumina celor de dinainte, cuvântul „fals" (ψεῦδος) nu apare niciodată în fragmentele păstrate ale eleatului!

Avem, aşadar, ori vorbire adevărată, ori tăcere sau bâlbâială fără sens. Blocaj – s-ar zice – total! Întâlnim aici şi un fapt de limbă greacă: expresia οὐδὲν λέγειν, care înseamnă literal „a nu spune nimic", are de multe ori semnificația de „a vorbi fără sens". Cel care ar încerca totuşi să enunțe neființa, aşadar, pur şi simplu *nu vorbeşte* (nu posedă un *logos,* nici măcar unul fals), ci emite non-sensuri, comportându-se „ca şi când ar lovi, punând în mişcare, o bucată de bronz" (*Crat.*, 430a).

Teza că falsul e inexprimabil şi un non-sens de fapt ar fi fost susținută de mulți „şi în zilele noastre, şi în vechime", observa Socrate deja în dialogul *Cratylos* (*Crat.*, 429d). Personajul Cratylos (discipolul lui Heraclit) din acest dialog ar fi fost unul dintre aceştia: după el, pentru fiecare lucru există un singur enunț care îl poate înfățişa corect, ca un fel de nume propriu al său, şi fiecare enunț se referă la un singur lucru. Enunțul care nu se referă la acesta – precum ar fi numele de „Hermogenes" (lit. „născut de Hermes") atribuit unui personaj care n-are noroc la bani (care „nu-şi merită" numele) – nu e un enunț fals sau un nume fals, ci pur şi simplu e un *fals nume* sau un *fals enunț* (un pseudo-enunț, cum ar fi spus, în alt context, dar nu mai puțin anti-meontologic, Rudolf Carnap), adică *nu e enunț deloc,* ci este numai o emisie vocală fără sens.

Ştim de asemenea că Antisthenes (aprox. 446-aprox. 366), un discipol important al lui Socrate şi, verosimil, fondatorul a ceea ce va deveni şcoala cinică (a fost dascălul lui Diogenes din Sinope), nega posibilitatea contradicției

(οὐκ ἐστίν ἀντιλέγειν), susținând că *despre orice lucru nu poți spune decât adevărul, sau altminteri nici nu există vorbire în sens propriu* (Guthrie, *Soph.*, 240-245; *FGP*, II, 2, 284). Aristotel relatează că Antisthenes era şi el adeptul teoriei „enunțului unic" pentru fiecare lucru. Concluzia lui este – scrie Aristotel în continuare – „imposibilitatea contradicției şi aproape şi aceea a falsului"[52]. Dar teorii similare fuseseră susținute şi de diferiți sofişti mai înainte, unii chiar din cercul lui Protagoras, cum arătase Platon şi în dialogul *Euthydemos* (prin intermediul lui Socrate, care aici se confruntă cu doi sofişti, Euthydemos şi Dionysodoros):

„Argumentul acesta vrea să spună că nu e cu putință să vorbeşti fals; despre asta e vorba, nu? Şi că fie, dacă vorbeşti, vorbeşti adevărat, fie *nu vorbeşti*" (*Euthyd.*, 286c). (Ceea ce înseamnă fie tăcere, fie vorbire fără sens – adică o „tăcere zgomotoasă".)[53]

La toate acestea, să mai adăugăm şi o dificultate de alt tip, dar extrem de serioasă pentru Platon în special: dacă nu va exista falsul, platonismul însuşi, în forma sa „clasică" dată de teoria Ideilor (şi despre care se menționează în *Sofistul* că era susținut de aşa-numiții „prieteni ai Ideilor"), se năruie. Căci, dacă noțiunea de imagine devine problematică şi inexplicabilă (imaginea este şi *nu* este lucrul a cărui imagine este), cum mai poate trece lumea senzorială drept o imitație aproximativă a lumii

---

52. Aristotel, *Metafizica*, V, 29, 1024b.

53. *Cf. The.*, 189a:

„SOCRATE. Prin urmare, cel care opinează asupra a ceea ce nu există opinează despre nimic.

THEAITETOS. Se pare că da.

SOCRATE. Însă cel care opinează despre nimic în fapt nu opinează deloc!"

inteligibile? Cum mai poate fi declarată aceasta din urmă un arhetip sau un model al primei care participă la ea? Pe de altă parte, lumea devenirii era prezentată în *Republica* drept un loc unde ființa şi neființa se întâlnesc şi care poate fi cunoscută numai prin opinie (*Rep.*, 476e-477 b). Ştiința se raporta la ființă (la ceea-ce-este), ignoranța privea neființa (ceea-ce-nu-este), iar opinia, care era situată între cele două, avea de-a face cu „ceea ce se află între ființa pură şi totala neființă", „participând la ambele, la a fi şi la a nu fi" (*Rep.*, 478d). Însă, dacă neființa nu este deloc, ce ar mai fi devenirea? Un amestec între ființă şi neantul pur? Şi cum ar putea participa ea la ceea ce nu este deloc? Aşadar, neființa neexistând deloc, *devenirea va ajunge identică cu ființa*, suprimându-se astfel cea mai importantă distincție platoniciană!

Pe de altă parte, va părea neclar cum mai putea fi concepută pluralitatea Ideilor, deoarece fiecare dintre ele ajungea să fie identică ființei unice parmenidiene, dar totodată inter-relaționarea lor devenea greu de gândit, ele tinzând să arate ca nişte statui superbe, dar impasibile şi incapabile de a comunica între ele şi cu lucrurile individuale.

Pe scurt, marea dilemă cu care se confrunta Platon, dar în general reflecția filozofică serioasă în acel moment, era următoarea: ori se va susține în continuare şi cu fermitate principiul non-contradicției, descoperit de „marele Parmenide", dar atunci sofistul câştigă, fiindcă falsul, contradicția, amăgirea, imaginea şi neființa dispar în neant, iar răul şi minciuna îşi ascund „fața", devin inexistente şi nu mai pot fi combătute. Ori va fi abandonat acest principiu, dar atunci sofistul câştigă iarăşi, pentru că, în afara principiului non-contradicției, nu mai există mijloace raționale de a lupta împotriva relativismului lui Protagoras

şi al urmaşilor săi, iar contradicţia devine inescapabilă şi insolubilă, devorând orice certitudine, cât de mică.

În alţi termeni, mai politici, dacă Parmenide, Zenon, „Dionysodoros" şi Antisthenes au dreptate, cei care au altă opinie decât Adevărul impus de o stăpânire anume în numele Raţiunii nu mai sunt nici măcar oameni care se înşală sau contestatari care mint, ci devin simpli smintiţi, buni de expediat la azil, sau fiinţe non-umane, deoarece pronunţă non-sensuri. Dacă însă Protagoras are dreptate, fiecare om deţine adevărul său valabil doar pentru sine, căci singurul criteriu al adevărului (măsura sa) este el însuşi. În ambele cazuri, comunicarea, dezbaterea, ştiinţa, politica, filozofia autentică (în particular cea platonică) devin imposibile. Iar între tirania totală şi anarhia totală – a gândului ca şi a faptei – nu mai există, s-ar zice, aproape nimic.

Şi iată deci cum, după ce a fost abuzată de dialectica frivolă a lui Gorgias, ca şi de speculaţiile anti-meontologice ale unui Antisthenes şi altora *eiusdem farinae*, zeiţa Raţiunii a devenit acum în stare să zămislească monştri. Cu adevărat îngrijorător este că îi naşte ea însăşi, în stare de veghe, şi nu, ca în faimoasa gravură a lui Goya, numai somnul ei...

IV. Leucip, Democrit

1.1. Mai era cu putință ieşirea din impas? Mai putea fi salvată de abuz Zeița, totuşi nepermițându-i-se să abuzeze din nou la rândul ei? Cum era posibil de respins „misologia", care rezulta în mod inevitabil din toate aporiile de mai sus, şi totuşi fără să se capituleze, ca până acum, dinaintea unui dictat absolut al *logos*-ului? Teza lui Parmenide, reluată şi amplificată de Zenon din Elea şi Melissos, părea responsabilă, în ultimă instanță, de tot răul care se întâmplase cu rațiunea, cât şi de cel care se putea răsfrânge asupra societății şi moralei; dar cum s-o respingi, fără a renunța totuşi la principiul non-contradicției? Poate, cel mult, nu s-o respingi, ci doar să restrângi oarecum principiul, să-l limitezi, să-l circumstanțiezi.

E ceea ce îşi propunea – cum bine se ştie – „străinul din Elea" din *Sofistul*, care se judecă pe sine drept un ins „care îşi loveşte tatăl" (πατραλοίας), pe „părintele Parmenide", deoarece, cu regret, se va vedea nevoit să accepte mai departe că *neființa este întru câtva*. În termenii noştri, acest *eleat infidel*, acest „paricid", introdus de Platon ca personaj în dialogul său, urmează să distingă între o „neființă primară", neant absolut şi indicibil, căreia, aparent, i se vor aplica mai departe pe deplin tezele lui Parmenide, şi o „neființă secundă", pentru care aceste teze nu mai sunt valabile; pe scurt, el urmează să examineze lucrurile

dintr-o *perspectivă meontologică*. Vom vorbi însă mai târziu despre soluția sa (a lui Platon) şi consecințele sale.[54]

Acum, să notăm ceva curios: nimic nu-i sugerează celui care citeşte în exclusivitate *Sofistul* că existase şi un alt *eleat infidel*, un alt „copil filozofic paricid" al „marelui Parmenide", dar acesta real, şi nu imaginar, precum personajul lui Platon. Cu multe decenii înainte de data prezumtivă a scrierii dialogului, dar şi cu destul timp înainte de momentul când ar fi avut loc discuția dintre „străinul din Elea", Socrate şi Theaitetos (399), acest „copil" deja „îşi lovise tatăl" filozofic şi introdusese fără menajamente raționamentul meontologic, într-o manieră diferită de aceea din *Sofistul*, dar nu lipsită de unele paralelisme. Or, numele lui şi mai ales numele elevului său, cu mult mai cunoscut, de care tradiția nu l-a mai putut distinge pe profesor, astfel încât aproape că i s-a negat existența[55], nu e menționat de Platon în nici una dintre operele sale, în care totuşi se referă la numeroşi filozofi contemporani sau anteriori lui Socrate (DL, IX, 40; DK, A1). (Ceea

---

54. N. Cordero (Cordero, 55-56) susține că, în fapt, Platon nu este un „paricid", deoarece neființa pe care el a descoperit-o nu este un contrariu al ființei, ci numai „altceva". Cum vom arăta mai departe, neființa din *Sofistul* nu este, contrar a ceea ce se crede de obicei, „altceva", ci „altceva decât ființa", adică un gen în sine, *distinct de genul alterității*, chiar dacă nu un contrar al ființei. De fapt, ceea ce omite Cordero este că modul de a gândi al lui Platon, care relaxează principiul non-contradicției şi introduce ficțiuni logice operaționale, este profund diferit de cel al lui Parmenide. De aceea, „paricidul" rămâne real.

55. Epicur pare să fi negat existența lui Leucip, sau a faptului că Leucip ar fi fost un filozof, după felul în care înțelegem o propoziție din Diogenes Laertios, X, 13. Totuşi aserțiunea nu e de încredere şi, deşi contribuția lui Leucip pare a fi fost preluată şi amplificată mult de Democrit, existența şi rolul său nu pot fi tăgăduite.

ce nu înseamnă că el nu polemizează uneori, fără a-i numi, cu ei.) „Eleatul infidel" real la care ne referim este Leucip din Elea sau din Milet, dascălul lui Democrit din Abdera şi totodată discipolul lui Parmenide, sau mai curând discipolul direct al lui Zenon din Elea, după cum consemnează Diogenes Laertios (DL, IX, 30). Cu toate acestea, discipolul şi-a contrazis maestrul:

„Leucip din Elea sau din Milet (ambele relatări există despre el), deşi i s-a asociat lui Parmenide în filozofie, nu a mers pe aceeaşi cale de cercetare a realității cu Parmenide şi Xenophanes, ci, pe cât se crede, pe una contrarie" – va explica Simplicius, comentatorul neoplatonic din secolul al VI-lea d.Cr., „paricidul intelectual" al lui Leucip (Simpl., *Phys.*, 28, 4; *PSP*, 402, 359).[56]

Avem în vedere, cu Leucip şi Democrit, desigur, ceea ce s-a numit „filozofia atomistă" – sau, din punctul nostru de vedere, *prima mare reflecție meontologică din gândirea occidentală.*

Să fi fost tăcerea aceasta stranie a lui Platon, mai ales când se referă la marele Democrit, motivată de rivalitate şi nerecunoaşterea meschină a unor merite anterioare, aşa cum a insinuat Diogenes Laertios, citând anumite zvonuri răuvoitoare? Ba chiar ar fi intenționat Platon să ardă opera lui Democrit? (DL, IX, 40) „Divinul" Platon – invidios, meschin? Nu avem cum şti, dar e totuşi greu de crezut, mai ales că anecdota provine de la Aristoxenos din Tarent, un muzicolog peripatetician profund ostil lui Platon. Pe de altă parte, influența „subterană" a lui Democrit şi chiar a soluției sale meontologice asupra lui Platon

56. Unii interpreți moderni au pus la îndoială faptul că Leucip ar fi fost elevul lui Zenon sau Parmenide (v. *PSP*, 403). Dar felul „eleat" în care Leucip combate tezele eleate nu poate fi contestat.

pare a fi, mai ales în *Timaios*, plauzibilă şi chiar importantă. Cred, în orice caz, că există atât un anume paralelism al soluţiilor date impasului parmenidian de cei doi „fii", „eleaţi infideli" rivali, cât şi unul al consecinţelor ce decurg de aici – aşa cum voi încerca să arăt mai târziu.

1.2. Dacă Platon e tăcut în privinţa lui Leucip şi Democrit, dacă fragmentele păstrate din opera primului sunt foarte reduse, iar din aceea – imensă la vremea ei şi atotcuprinzătoare – a celui de-al doilea ni s-au păstrat mai ales mai multe fragmente din operele etice, totuşi tradiţia aristotelică, mai generoasă, explică relativ clar felul în care s-a constituit şi s-a precizat gândirea metafizică şi fizică atomistă, prin reacţie faţă de eleatism:

„Unii dintre filozofii vechi [eleaţii] – scrie Aristotel – au crezut că fiinţa este una şi imobilă. Vidul nu există (după ei) şi ea nu s-ar putea mişca, *neexistând un vid distinct* (de ea) (μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου); ea nici nu poate fi o pluralitate, *fără să existe ceva care să distanţeze /părţile/*...(μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος). Dacă fiinţa este în întregime divizibilă, nimic nu e o unitate, astfel încât nu există nici pluralitate, ci totul e vid... Leucip însă s-a gândit că are argumente care, confirmând ceea ce se acordă cu senzaţia, nu vor suprima nici generarea, nici nimicirea, nici mişcarea sau pluralitatea realităţilor. El concede astfel aceste lucruri fenomenelor, dar concede susţinătorilor lui Unu *că nu ar putea exista mişcare fără vid şi afirmă că vidul e nefiinţă* (τό τε κενὸν μὴ ὄν) *şi că el nu este nimic din fiinţă.* Căci *fiinţa în sens propriu* este (pentru el) o fiinţă complet plină (τὸ γὰρ κυρίως ὄν παμπλῆρες ὄν). Însă o asemenea fiinţă nu e una, ci sunt [fiinţe] infinite ca mulţime şi invizibile din pricina micimii masselor lor. Acestea se mişcă în vid – *căci* (zice el) *există vid* (κενὸν γὰρ εἶναι) – şi,

întâlnindu-se, produc generarea, în vreme ce, când se desfac, produc nimicirea..." (*GC*, I, 8, 325a; DK, A67)

Aşadar, pentru a explica atât pluralitatea, cât şi mişcarea şi diversitatea lucrurilor, Leucip şi apoi Democrit propun două ipoteze de o imensă îndrăzneală:

a) Divizibilitatea ființei e reală, dar nu e totală, ci se opreşte la ceea ce atomiştii vor numi „ființe sau forme indivizibile" – atomi – care sunt numiți (de ei şi de comentatori) şi „plin" (πλῆρες), „solid" (ναστόν), „ceva" (δέν) şi care, deşi sunt invizibili din cauza micimii, au totuşi o dimensiune. În acest fel, atomiştii vor evita paradoxul lui Zenon care spunea că, dacă nu există părți indivizibile, întregul – divizat continuu – se va compune în final din cantități nule, aşadar inexistente, ceea ce înseamnă că acest întreg va fi el însuşi neființă.

b) Dacă deci ființa este numai limitat divizibilă, încă nu înseamnă că ea se va şi putea divide efectiv, în cazul când, aşa cum observaseră deja eleații (mai ales Melissos), „nu există ceva care să distanțeze părțile". (Într-adevăr, în absența acestui „distanțator" sau separator, ființa rămâne compactă, precum picăturile de apă care se ating între ele.) Or, acest *ceva* nu poate să fie ființă, deci trebuie să fie neființă, a cărei existență eleații refuzau să o accepte, dar pe care atomiştii o vor admite. Aşadar, acest „ceva distanțator" indispensabil al atomilor va fi *vidul*, un „vid distinct" de particulele solide pe care, de aceea, le distinge, şi totodată *identificat fără ezitare de Leucip şi Democrit cu neființa şi nimicul.*

Să notăm şi că ipoteza divizibilității limitate la atomi şi ipoteza vidului sunt strâns legate, după cum observase şi Aristotel: astfel, dacă atomii sunt alcătuiți din aceeaşi materie, fiind diferiți doar prin formă – după cum cred Leucip şi Democrit –, ei nu s-ar putea distinge între ei

decât dacă se poate interpune între ei un vid. Căci altminteri, odată puşi în contact, doi atomi s-ar uni, aşa cum se contopesc două picături de apă, formând un atom mai mare (*GC*, I, 8, 236a). Pe de altă parte, tocmai imposibilitatea existenței vidului în interiorul atomilor îi face pe aceştia indivizibili: dacă, prin absurd, un atom ar fi spart în două părți, ce va opri aceste părți să se reunească la loc în momentul următor, pentru a forma unitatea inițială?[57]

În felul acesta se rezolvă şi celelalte paradoxuri ale lui Zenon sau Melissos:

– Astfel, ființa se poate afla într-un loc, căci locul nu e ființă, ci neființă (vid), care are totuşi realitate, *este*.

– Ființa se poate mişca, fiindcă locul în care este şi cel în care încă nu este sunt continue şi unite, deoarece vidul sau nimicul sunt continue şi unul singur.

– De asemenea, contrar lui Melissos, ființa se poate deplasa acolo unde nu e nimic, căci nimicul *este*.

– O distanță (dintre săgeată şi țintă, dintre Ahile şi broasca țestoasă) poate fi parcursă, căci ea poate fi oricând divizată într-un număr finit de paşi, fiecare egal cel puțin cu dimensiunea unui atom. Or, atomii nu pot fi infinit de mici.

c) Aristotel explică limpede valoarea conciliatoare a soluției atomiste: pe de o parte, Leucip consideră necesar să explice *fenomenele*, şi nu pur şi simplu să proclame numai caracterul lor iluzoriu, aşa cum procedase Parmenide. Ceea ce nu înseamnă că atomiştii, şi mai ales Democrit, vor accepta cumva că *fenomenele* perceptibile

57. Pentru ca doi atomi să rămână distincți, nu este necesar să existe întotdeauna un vid între ei, dar este necesar *să poată* exista un vid. Iar în interiorul unui atom nu numai că nu există vid, dar este imposibil să existe.

prin simțuri reprezintă altceva decât învelișul exterior al realității: „Prin convenție (νόμῳ) – dulce, prin convenție – amar, prin convenție – cald, prin convenție – rece, prin convenție – culoare, în realitate (ἐτεῇ) – atomi şi vid" (DK, B9; SE, VII, 135), proclamă Democrit, astfel separând în continuare riguros – în maniera eleată – cele două lumi; totuşi, spre deosebire de eleați, el explică ingenios lumea fenomenală prin constituirea ei în ultimă instanță din atomi şi vid.

Pe de altă parte, Leucip şi Democrit sunt de acord cu Parmenide şi Zenon că mişcarea şi multiplicitatea nu se pot concepe rațional *decât* recunoscându-se că *neființa este.* Ei nu neagă deci legătura rațională stabilită de eleați dintre neființă, pe de o parte, şi mobilitate şi multiplicitate, pe de alta. Ci, dimpotrivă, o afirmă cu putere, reinterpretând însă meontologic noțiunea de neființă.

Aici apare însă marea bifurcație între căile lor: Parmenide, Melissos şi Zenon preferaseră *absurditatea sensibilă a inexistenței multiplicității şi a mişcării,* Leucip şi Democrit – *absurditatea inteligibilă a existenței neființei.* Absurditate înlocuind o altă absurditate? Substituția nu e, totuşi, fără rost.

Într-adevăr, ipoteza atomilor şi a vidului ca fundament al existenței lumii fenomenale s-a dovedit a fi excepțional de fertilă deja în Antichitate, ea permițând explicarea (uneori incorectă, dar nu aceasta e problema) a numeroase fenomene fizice, precum căldura şi frigul, condensarea şi rarefierea, diferențele de massă dintre corpurile cu acelaşi volum, percepția etc., ba chiar specificul sufletului şi spiritului[58], *în condițiile unei remarcabile simplități.*

58. La Democrit, atomii sufletului (spiritului) şi ai focului şi astrelor sunt sferici, şi de aceea extrem de mobili (*DA*, I, 2, 405a, 11).

Teoria, care explica variațiile infinite calitative prin modificări cantitative, era plauzibilă, ca și analogia – pe care o făcuse, probabil, chiar Democrit și pe care o reia Aristotel, când îi explică doctrina – a atomilor cu literele alfabetului și a compușilor cu un text:

„Căci din aceleași litere sunt făcute și tragedia, și comedia" (*GC*, I, 315b,6; DK, A67).

Desigur, Democrit recomanda scepticismul în ceea ce privește consistența lumii fenomenale, ceea ce conducea la o devalorizare a acesteia, surpasabilă însă prin concentrarea asupra lumii autentice – „atomii și vidul"; era o devalorizare nu foarte diferită în esența ei de aceea introdusă mai târziu de Platon, dar cu mult mai rezonabilă decât tratarea fenomenelor drept „iluzie", în felul eleaților. Observația lui Sextus Empiricus că „Democrit și Platon și-au propagat doctrinele combătându-l pe Protagoras" poate fi, de aceea, credibilă, sugerând paralelismul soluțiilor celor doi „fii necredincioși" eleați (*FGP*, II, 1, 415). Căci, dacă Protagoras relativiza fenomenalul, pe care îl lua drept singura realitate existentă, fără să întrevadă nici un *fundament* al realității dincolo de el, Democrit, ca și Platon reduceau fenomenalul la un „*Urgrund*" solid și rațional al lumii pe care întemeiau tot restul. Diferența majoră între cei doi era că, pentru Platon, fenomenele „participau" la Idei, sau le „imitau", în vreme ce, pentru Democrit și Leucip, fenomenele erau constituite din combinații nesfârșite de „idei" („forme indivizibile" – ἄτομοι ἰδέαι –, după cum numeau ei atomii uneori), separate între ele de neființă (vid). Coincidență sau nu, dar și Democrit, și Platon numesc la fel „realitatea": „idei" (în sensul de „forme")!

Democrit a construit și o etică naturalistă, apreciată în epoca elenistică, recuperată în Antichitatea târzie,

bazată pe ideea de cumpătare şi măsură – derivabilă, în fond, din presupunerea că „buna condiție sufletească" (εὐθυμίη) înseamnă evitarea „marilor mişcări" sufleteşti. Ea avea drept temei probabil ipoteza unui suflet uşor de destabilizat, deoarece ar fi format, la fel ca şi focul şi astrele, din atomi sferici, cei mai mobili dintre toți. Natura comună a sufletului omenesc şi a astrelor – iată din nou o ipoteză pe care Platon o va relua în *Timaios.*

Am spune chiar că teoria atomistă avea, pentru majoritatea celor vechi, o prea mare putere explicativă: invocând deopotrivă *necesitatea* şi *hazardul* (asemănător cu Jacques Monod în timpurile noastre) (*FGP*, II, 1, 440; *Phys.*, II, 4, 196b), ea dorea să explice apariția de la sine a lumilor, considerate plurale şi infinite, a naturii şi a omului, fără a implica, ba chiar excluzând un raționament teleologic şi teologic – ceea ce era inacceptabil pentru Platon, Aristotel şi discipolii lor. Căci Leucip şi Democrit respingeau cauzele finale, dar acceptau cauzalitatea eficientă şi chiar pe cea formală, pentru a vorbi în felul lui Aristotel (*Met.*, I, 4, 985b). Iată însă tot atâtea argumente care au impus atomismul, la un moment dat, în ochii modernilor, odată cu Giordano Bruno, cu Hobbes sau cu Newton.

Dar cel mai greu de acceptat în ochii multora era ideea „vidului": prin ea se atribuia ființă neființei, se construia un concept contradictoriu, aproape imposibil de gândit clar. Aristotel (care, cum vom vedea, a admis existența neființei) va combate totuşi posibilitatea vidului şi, mult mai târziu, o va face Descartes în termeni anti-meontologici care ne amintesc de Parmenide şi Zenon:

„Deoarece concepem că nu este posibil ca ceea ce nu e nimic să aibă întindere, trebuie să concluzionăm la fel şi despre spațiul pe care îl presupunem vid, şi anume că,

întrucât are întindere, e necesar să aibă şi fiinţă." Căci – mai adaugă fără ezitare filozoful francez – „neantul nu poate avea extensie [spaţială]" (DPP, II, 16).

1.3. Să observăm imediat că, în cazul atomiştilor, avem de a face cu un evident raţionament meontologic care contrazice sistematic anti-meontologia eleată: astfel, pe de o parte, atomiştii *„afirmă că vidul e nefiinţă şi că el nu este nimic din fiinţă"*, pe de altă parte, tot ei susţin că *„vidul există"*.[59] Mai mult, *„ei afirmă că fiinţa există cu nimic mai mult decât nefiinţa, fiindcă nici vidul nu e mai puţin real decât corpul"* (*Met.*, I, 4, 985b). Există, aşadar, *ceva*, după propria lor opinie, care, deşi nefiinţă şi nimic, are totuşi o realitate *cu nimic inferioară* fiinţei, solidului şi formelor indivizibile. Mai mult, vidul, la fel ca şi atomii, există *în mod real*, ba chiar în chip mai real cumva decât există corpurile macroscopice constituite de „convenţie", iar cunoaşterea sa e autentică, „legitimă" (γνησίη); el nu are o existenţă relativă şi precară, accesibilă printr-o cunoaştere „întunecată" sau „bastardă" (σκοτίη), precum e cazul agregatelor corporale şi al proprietăţilor lor derivate – culori, gusturi, greutăţi etc. Deşi nu întâlnim la ei caracterizarea ce urmează, e limpede că, pentru atomişti, vidul este în fapt o „nefiinţă secundă", în vreme ce, pentru Parmenide, Empedocle, Anaxagoras, Platon, Aristotel şi, mult mai târziu, până la Descartes şi Leibniz în epoca modernă, vidul rămâne o „nefiinţă primă", sau deosebirea dintre cele două nefiinţe nu există în cazul său. În schimb, Leucip şi Democrit făceau o distincţie între „fiinţa în sens propriu" (în terminologia aristotelică) şi o existenţă

59. *PSP*, 415: „It is hard to see how the atomists justified this paradox."

simplă care e la ei vidul sau neființa, ființă numai la „a doua opțiune".

Vom nota imediat, de asemenea, *valoarea operațională* a acestei neființe secunde: așa cum am constatat și în cazul exemplului cu numărul algebric *i*, reflecția meontologică *nu pornește de la conținutul, stabilit în prealabil ca ontic real, „plin", al termenilor,* pentru a încerca apoi să construiască în baza lor o structură consistentă a realului, *ci exact invers:* ea postulează sau generalizează mai întâi acea structură consistentă care i se pare cea mai potrivită, mai simetrică, mai elegantă, mai în acord fie cu gândirea, fie cu experiența, și capabilă de realizarea unui scop epistemic cât mai cuprinzător. Abia ulterior atribuie un conținut ontic *de un anume fel* tuturor termenilor considerați operaționali, inclusiv acelora a căror realitate pare problematică.

În cazul vidului, Leucip și Democrit nu pornesc de la ființă, căreia să-i atribuie ulterior proprietăți operaționale (așa cum fac totuși în cazul atomilor), ci *exact invers:* ei decid mai întâi că trebuie să existe pluralitate și mișcare autentice (așa cum matematicianul decisese că orice ecuație de gradul doi are două soluții, fie și non-reale); observă apoi că, pentru a explica aceste fenomene *în termenii propuși de Parmenide,* trebuie acceptate teza divizibilității limitate și teza existenței neființei (vidului) și decid să le admită pe amândouă. Ei nu pleacă deci de la o convingere *tare* asupra ființei, urmând să tragă apoi concluziile operaționale ce se impun de aici, ci, *exact invers,* după ce iau notă de fenomenele pe care doresc să le explice, postulează entitățile operaționale necesare explicației, *chiar dacă acestea, ontic vorbind, sunt stranii, aparent contradictorii și chiar neființe.* Rațiunea întregului demers stă în marea putere explicativă și operațională a neființei secunde în

particular şi, în general, a realităţilor operaţionale acceptate în cadrul modelului atomist.

Altminteri, într-adevăr, sub raport strict logic postulatul vidului poate fi criticat pe temeiul că nu respectă principiul non-contradicţiei, în vreme ce postulatul divizibilităţii limitate – pe temeiul că încalcă principiul raţiunii suficiente. (De ce s-ar opri divizibilitatea la un moment dat mai curând decât la un altul? Ce-i drept, această critică e mai puţin gravă decât prima, căci se poate argumenta că s-ar putea afla cândva o explicaţie.)

Pe de altă parte, e posibil ca atomiştii să se fi inspirat pentru cele două postulate şi din aritmetica pitagoriciană, pentru care lucrurile erau alcătuite din unităţi discontinue şi indivizibile – monade. De asemenea, unii pitagoricieni presupuseseră şi ei existenţa unui „vid ce e un separator" (ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ), aflat mai întâi în numere, iar de aici trecând, împreună cu ele, conform doctrinei pitagoreice, în lucruri (*Phys.*, IV, 6, 213b; DK, B58; *PSP*, 315-316). (Dar nu ştim, desigur, dacă nu cumva influenţa fusese inversă, sau dacă cele două şcoli nu dezvoltaseră teorii independente.) Oricum, există cel puţin o diferenţă fundamentală, cred, între atomismul propriu-zis, derivat eretic al gândirii eleate, şi pitagorism în privinţa conceperii vidului, anume că *pitagorismul nu echivalează vidul cu nefiinţa şi cu nimicul, aşa cum fac, în mod repetat şi sistematic, Leucip şi Democrit.* Am spune deci că pentru pitagoricieni vidul este mai mult un fel de „stihie" naturală („inhalată de Univers, întocmai ca un suflu"; Simpl., *Phys.*, 651, 26) decât un principiu metafizic autentic (*FGP*, I, 2, 217, n. 206), ceea ce plasează gândirea lor dincoace de limita meontologiei, sau mai curând pe teritoriul unei pre-meontologii.

Oricum, a susține, după formularea de mai sus a lui Aristotel, că *„ființa există cu nimic mai mult decât neființa"* poate sugera cât de dificil sunt de conceput chiar atomii, de vreme ce existența neființei rămâne, cu siguranță, problematică. Indivizibili, nesfârșit de mulți și nesfârșit de variați, având fiecare o formă distinctă, o mărime și o poziție, capabili să formeze agregate, în mișcare eternă în vid, dar *fără greutate* (la Democrit, DK, A68)[60], aceste *„idei* sau forme indivizibile" (ἄτομοι ἰδέαι) – cum le spune Democrit (DK, A57) – nu sunt nici corpuri, așa cum le cunoaștem pe acestea din experiență (n-au culoare, sunet, proprietăți tactile, temperatură, greutate, nu sunt perceptibile etc. și, în general, sunt „fără calități – (ἄποιοι)[61]; dar nici nu sunt entități pur non-corporale, precum vor fi considerate Ideile platonice (se mișcă, se ciocnesc, sunt solide, impenetrabile).

Totuși, la fel ca și Ideile platoniciene, atomii nu doar nu ajung, dar nici nu pot ajunge sub simțuri, și nu numai din cauza micimii lor, dar și deoarece calitățile senzoriale aparțin numai corpurilor care sunt compuse din atomi și vid. *În ambele cazuri* (Platon și Democrit), *ființa este inaccesibilă senzației* și accesibilă numai rațiunii, la fel, desigur, ca și neființa. Fiind ființă în sens tare, atomii nu acceptă vidul în interiorul lor și de aceea, pesemne, sunt indivizibili (Guthrie, 1999, II, 247). Oricum, aproape la fel ca și vidul, atomii rămân anevoie de prins într-un concept clar și, laolaltă cu vidul, par să fie mai curând o ipoteză metafizică, destinată să „salveze" lumea fenomenală.

---

60. V. nota 70.

61. DK, A, 123-125; *FGP*, II, 1, p. 457: „De aceea neagă Democrit existența în sine a culorii. Culorile apar în funcție de schimbarea poziției atomilor" (*GC*, I, 2, 316a).

Acesta este, pesemne, şi motivul principal pentru care ipotezele atomiste au fost criticate de-a lungul timpului, ele părând multora puţin plauzibile sau de-a dreptul imposibile. Şi totuşi avantajele teoretice şi puterea explicativă a teoriilor atomiste, bazate în mare măsură pe acceptarea *nefiinţei secunde*, în contrapartidă cu fiinţa primă, atomii, au fost – cum se ştie – uriaşe, ele demonstrându-şi mereu valoarea, până în epoca modernă.

În orice caz, odată cu atomiştii, pe lume (sau poate în ceea ce K.R. Popper numeşte „lumea a treia") a apărut un nou mod de a raţiona, foarte preţuit de ştiinţe, în conformitate cu care eficienţa gândirii şi operaţionalitatea conceptelor au prioritate faţă de plauzibilitatea şi inteligibilitatea strictă a principiilor şi a entităţilor postulate. Şi nu este, desigur, o coincidenţă faptul că tocmai gândirea meontologică stă în centrul acestui nou mod de a raţiona care se va dovedi extrem de prosper în epoca modernă: căci, în fond, orice concept dificil, sau chiar imposibil în principiu de gândit „clar şi distinct", orice concept contradictoriu, producător de „crampe mentale", tinde să fie, dacă reflectăm bine la această chestiune, undeva „aproape de nefiinţă"...

1.4. Să analizăm însă mai îndeaproape determinările acestei „nefiinţe secunde" a lui Leucip şi Democrit, aşa cum putem desprinde aceste determinări fie şi numai din relatările incomplete ale unor interpreţi şi doxografi din Antichitate, deoarece textele originale s-au pierdut.

Ceea ce observăm aici, după părerea mea, este mai întâi o dublă determinare a conceptului – *metafizică* şi *fizică*, chiar dacă ea nu este, în mod *explicit*, astfel prezentată.

Aşa cum am văzut deja, urmând învăţătura lui Parmenide şi Zenon, pe de o parte, pe de alta urmând „o cale

contrară" celor doi eleați, Leucip şi Democrit construiesc conceptual neființa ca *antiteză la ființă*, sau ca pe un *contrariu* al acesteia.[62] Ei ajung să considere, de aceea, aşa cum am văzut, că „ființa nu este cu nimic mai mult decât neființa" – după cum exprimă Aristotel această teză foarte importantă a *simetriei*, reluată de diferiți comentatori, de exemplu de Simplicius: „ființa nu există cu nimic mai mult decât neființa şi ambele sunt deopotrivă cauze ale naşterii lucrurilor" (Simpl., *Phys.*, 28, 4).[63] Esențial este aici să subliniem *tratamentul egal* aplicat de Leucip şi Democrit ființei şi neființei, precum şi o evidentă *simetrie* funcțională între cele două concepte, simetrie care, de bună seamă, lipsea cu totul desigur în doctrina eleată.[64] Spre deosebire de ceea ce credea C. Noica – pentru care *întreaga* dialectică greacă a ființei şi neființei era „orientată", adică afirma preferința pentru ființă –, avem toate motivele să credem că meontologia atomistă exprima, dimpotrivă, un „ethos al neutralității" (cum spune filozoful român), tocmai deoarece atomiştii nu privilegiau nici ființa (plinul), nici neființa (vidul) (Noica, 1981, 105).[65]

---

62. Contrarii, desigur, nu în sensul în care albul şi negrul sunt contrarii. Căci, la atomişti, între plin şi gol (atomi şi vid, ființă şi neființă) nu există intermediari.

63. Formula e reluată de două ori în cadrul aceluiaşi paragraf (Voelke); (Morel, 44-45).

64. Atomii sunt infiniți ca număr şi forme, vidul e unul şi infinit ca dimensiune. Atomii sunt discontinuitate, vidul e continuitate. Atomii sunt mobili, vidul e imobil, atomii sunt indivizibili, vidul e divizibil.

65. „În orice act dialectic se vădeşte în gândirea greacă o preferință: ...caldul are ca opus recele, dar e mai bun decât el, uscatul e mai bun decât umedul, plinul decât golul..., iar ființa decât neființa." Teza e într-adevăr valabilă în gândirea teleologică a lui Aristotel, v. *GC*, II, 10, 336b28: „A fi este mai bun decât a nu fi."

Aşadar, avem o primă pereche de contrarii metafizice:

1. τὸ ὄν (ființa) este contrariul (sau contrapusul) lui τὸ μὴ ὄν (neființa). Spre deosebire de Parmenide şi Zenon, la care neființa era o negare contradictorie a ființei, observăm că aici neființa este un contrar sau un contrapus ființei – un fel de „ființă negativă", văzută ca simetrică celei pozitive şi care, desigur, există, deşi e neființă. Ambii termeni sunt *luați în sens universal*, fără determinări individuale.

Acestei prime perechi, Democrit (probabil) îi adaugă o alta, tot de contrarii (sau contrapuşi) metafizici, dar acum *determinați individual:*

2. τὸ δὲν („ceva") este contrariul lui τὸ μηδὲν (nici un lucru, nimic).

Trebuie însă neapărat reamintit un fapt care, deşi bine cunoscut, nu a suscitat comentarii suficiente, cu toate că e neobişnuit: cuvântul artificial δέν, foarte rar, deşi nu este o invenție a lui Democrit, a căpătat un sens filozofic numai la acest filozof.[66] El a fost obținut prin falsă analiză, crezându-se că termenul μηδέν (nimic) poate fi separat în μὴ (ne, nu) şi un cuvânt inventat în limba greacă, care ar însemna „ceva", „un lucru anume", fiind sinonim pronumelui nehotărât banal τι. În mod vădit, Democrit a dorit să exprime acum opoziția dintre *ființa individuală* („ceva", „un lucru") şi o neființă contrapusă acesteia – „nelucru", „non-ceva" –, aşa cum mai înainte exprimase opoziția dintre *ființa generală* şi neființa generală contrapusă ei.

---

66. Cuvântul δὲν mai e atestat şi într-un vers izolat al lui Alceu, citat de *Etymologicum Magnum*. Vezi LSJ, s.v. δεὶς (Voelke). Autorul consideră că utilizarea acestui cuvânt sugerează că nu se poate ajunge la ființă în mod independent de neființă, ceea ce conferă neființei o prezență tot atât de puternică precum ființei.

Dar de ce a avut nevoie filozoful de un termen atât de neobişnuit? De ce nu a utilizat el, pentru a desemna fiinţa individuală, pronumele nehotărât neutru, τι, care înseamnă exact „ceva", „un"? Răspunsul probabil este: *menţinerea simetriei*, adică dorinţa de a exprima în mod *cât mai paralel şi mai simetric* cu putinţă cele două opoziţii – cea universală şi cea particulară. Într-adevăr, termenul negativ compus cu τι („ceva"), μήτι, cu sensul de „nimic", aparţine dialectului doric şi nu era la îndemâna ionianului Democrit, iar forma οὔτι, pe lângă că e poetică şi epică, deşi înseamnă „nici unul" sau „nimic", nu corespunde, sub raportul particulei negative, lui μὴ ὄν. Astfel că, probabil, aceste forme nu răspundeau foarte bine aşteptărilor sale. Pe de altă parte, ştim că Democrit era partizanul teoriei despre *caracterul convenţional al limbajului şi al numelor lucrurilor*, astfel încât utilizarea unui cuvânt cumva artificial era, pentru el, acceptabilă teoretic, dacă răspundea unor necesităţi. (Proc., *Crat.*, 16; *FGP*, II, 1, 501). Democrit a dorit pesemne, aşadar, să insiste asupra *egalităţii de tratament* al celor două principii, luate în acest moment al reflecţiei într-un sens pur metafizic, atât la nivel universal, cât şi la nivel particular. Pe de altă parte, să observăm o consecinţă, nu ştim dacă prevăzută, a acestei utilizări democritane: nefiinţa, μηδέν, οὐδέν, devine, cel puţin la nivelul limbii, *fenomenul originar*, din care provine, prin „ciuntire", fiinţa, δέν, în timp ce, în diferite limbi naturale, nu numai în greacă, nefiinţa se obţine prin compunerea dintre un cuvânt originar care înseamnă „fiinţă", „lucru", „unu" şi o negaţie (Morel). A avut această particularitate de limbă o contraparte ontologică sau metafizică la Democrit? Era nefiinţa la el „fenomenul originar", aşa cum vom vedea că

stau lucrurile la unul dintre ultimii neoplatonicieni, la Damascios? Nu ştim. Aşadar:

τὸ ὄν *versus* τὸ μὴ ὄν (οὐκ ὄν) – opoziție la nivelul universalului; şi:

τὸ δὲν *versus* τὸ μηδὲν (οὐδέν) – opoziție la nivelul particularului.

E vădit că cele două contrarietăți semnifică faptul că neființa împiedică dominația totală a ființei, *la fel cum* ființa împiedică dominația absolută a neființei. Operațional, cele două principii, privite atât la nivel particular, cât şi la cel universal, funcționează alternativ şi simetric, împiedicându-se reciproc să domine decisiv. S-ar putea să se vadă aici o anumită analogie cu „Iubirea" şi Ura" lui Empedocle, dar cred că ea este, totuşi, cu totul superficială: în cazul atomiştilor, contrarietatea e exprimată abstract şi pur metafizic, nu mitologic, ca la Empedocle. Apoi, şi mult mai important, la acesta din urmă e vorba despre două forțe ce acționează în mod contrar *asupra celor patru elemente preexistente* (focul, aerul, apa, pământul), unindu-le, respectiv, dezbinându-le, în vreme ce la atomişti nu există decât două principii cu funcții opuse şi complementare, care acționează simetric *unul asupra celuilalt*: neființa (nimicul) e separare şi diviziune a ființei, ființa (ceva-ul) e întrerupere şi stopare a neființei.

1.5. Iată însă că reflecția meontologică trece, aproape pe nesimțite, de la planul metafizic la cel fizic. Pentru ambele contrarietăți descrise mai sus se vor găsi corespondenți fizici şi totodată neființa şi nimicul vor intra într-un proces de ipostaziere meontologică, dobândind „corp", ca să spunem aşa, adică, în acest caz, obținând o anumită realitate fizică. Putem încerca să reconstituim acest proces,

care, după părerea noastră, se petrece, în continuare, *extrem de logic şi de simetric.*

Mai întâi să constatăm că celor două contrapuneri metafizice li se alătură îndată una de tip fizic, exprimată la modul general şi abstract:

τὸ ναστὸν (στερέον, πλῆρες) se opune lui τὸ κενόν.
(compact, solid, plin) (vid)

Alăturând această contrapunere (contrarietate) fizică celorlalte două metafizice, observăm în continuare menținerea unei frumoase simetrii şi a paralelismului, perceptibil chiar şi la nivel eufonic:

τὸ ὄν *versus* τὸ μὴ ὄν
τὸ δὲν *versus* τὸ μηδέν.
τὸ ναστὸν *versus* τὸ κενόν.

Apoi vom nota un interesant pasaj al lui Plutarh, care, în principiu, reia ideea „tratamentului egal" al ființei şi neființei, apoi indică şi trecerea de la planul metafizic la cel fizic, dar mai ales sugerează, în plus, felul în care atomiştii *tindeau să ipostazieze vidul:*

„...τὸ δὲν (*ceva*-ul) nu există la ei într-o măsură mai mare decât τὸ μηδὲν (*non-ceva*-ul), ei denumind prin δὲν corpul şi prin μηδὲν vidul, *ca şi când vidul ar avea o natură proprie* (φύσις)" (*FGP*, II, 1, 517; Plutarh, 4).

Or, să nu uităm că φύσις, în limbajul filozofic postsocratic, e adesea un termen sinonim cu *esența* sau *Ființa* (οὐσία). Prin urmare, ceea ce sesizează Plutarh e ipostazierea, în fizica atomistă, a acestui „gol" sau „nimic", sau „nelucru", care e vidul, într-un fel de „lucru", despre care să se poată vorbi în termeni nu numai de ființare metafizică la modul abstract, dar şi de realitate fizică în sine, cu esență proprie fie şi „negativă" (secundă), dotată cu anumite proprietăți.

Întrebarea decisivă însă vine abia în acest moment: oare şi contrarietatea pe plan fizic a fost înţeleasă deopotrivă atât într-o accepţiune individuală, cât şi într-una universală – aşa cum a fost cazul contrarietăţii metafizice? Şi cum a fost ea exprimată, în acest caz?

După părerea mea, răspunsul este afirmativ: opoziţia pe planul fizic a fost înţeleasă, în mod paralel cu cea metafizică, atât sub raport individual, cât şi general.

Pe plan individual, opoziţia sau contrarietatea se realizează între doi sau câţiva atomi separaţi, distanţaţi de vid. Acesta e conceput, aşadar, ca un „interval" (διάστημα): „oamenii înţeleg prin vid un *interval* în care nu există nici un corp senzorial"(DK, A59 [Leuc.]; *Phys.*, III, 6, 213a, 27). Corpurile atomice sunt „despărţite de vid" (διωρισμένα κενῷ), iar „din atomi separaţi de vid (τῷ κενῷ διειλημμένων) nu se naşte nimic continuu, după cum nu se naşte nici din unităţi" (Simpl., *Cael.*, 303a, 3, 482). În această accepţiune, vidul este *locul negativ*, intercalat între atomi, loc deja înţeles, cum am văzut în pasajul citat din Plutarh, ca o *natură* distinctă şi care există în măsura şi în locul în care atomii – „formele indivizibile" – nu există.

Acum, să observăm însă că, alături de această accepţiune, mai degrabă locală, de „interval" dintre atomii individuali, cuvântul „vid" acoperă şi un alt sens cu valoare universală – ce-i drept că nu întru totul clar distins de primul –, şi anume ceea ce noi înţelegem azi prin „spaţiu" absolut, conceput în separare de masse. Iar în acest ultim sens „vidul" va fi opus totalităţii „massei atomilor", iar Universul, ca totalitate, este declarat ca fiind „separat de vid". Ce se înţelege exact prin această formulă ne lămurim atunci când Simplicius precizează că, pentru atomişti, *„nu numai în interiorul lumii* (κόσμος) *există vid,*

dar şi în afara ei" (*FGP*, II, 1, 387). Evident că în această situație vidul nu doar separă atomii, dar constituie şi totalitatea locurilor unde ei se *pot* afla sau se află efectiv – pe scurt „spațiul" absolut în care ei se mişcă în toate direcțiile, atunci când formează lumile multiple, care sunt uniform distribuite în vid.

Faptul că cele două accepții ale cuvântului κενὸν nu sunt foarte clar distinse nici la comentatori, nici, probabil, la Leucip şi Democrit este într-un fel explicabil, *deoarece limba greacă nu are un cuvânt distinct pentru „spațiu"*. Există, desigur, cuvintele τόπος şi χώρα, dar care înseamnă, de regulă, „loc", „amplasament", „situare", „regiune" etc., *nu* însă şi „spațiu" la modul general.[67] Cu toate acestea, consider că atomiştii încep să gândească *spațiul absolut*, distingându-l conceptual de „interval" (ceea ce se află între atomi), ca şi de „loc" (ceea ce este ocupat de atomi).[68] Ei îl numesc de cele mai multe ori tot κενόν, adesea însoțindu-l însă de calificări suplimentare, care nu se pot înțelege decât în accepțiunea de „spațiu", şi nu în aceea de „interval" sau de „loc": în acest nou sens, ei vorbesc despre „marele vid" (μέγα κενόν)[69], despre „vidul

---

67. „Τόπος înseamnă ποῦ, acel „unde" şi acel „acolo" al apartenenței de loc a unui anumit corp... Înseşi locurile de „sus" şi „jos" sunt privilegiate, cu ajutorul lor fiind determinate distanțe şi relații, aşadar acel ceva pe care noi îl numim spațiu şi pentru care grecii nu au nici cuvânt, nici concept. Pentru noi, cei de azi, spațiul nu este determinat prin locuri, ci toate locurile... sunt determinate de spațiul infinit, absolut, omogen şi nicidecum ierarhizat" (Heidegger, *Ar.*, 220). Evident, gândirea atomiştilor nu intră aici în discuție, de parcă n-ar fi şi ea tot grecească!

68. Diferite opinii în *PSP*, 416.

69. Formula pare a fi aparținut lui Leucip. Ar fi vorba despre „marele vid" (spațiul) în opoziție cu „micul vid" – locul despărțitor dintre atomi. Acest „mare vid" era, posibil, distins de „vidul

exterior" (τὸ ἔξω κενόν)[70] şi, cel mai des, despre „vidul infinit" (ἄπειρον κενόν); alteori, cu acelaşi sens de „spaţiu", vorbesc despre „infinitul ca mărime" (ἄπειρον τῷ μεγέθει) şi uneori chiar numai despre „infinit", fără altă precizare. În acest „vid infinit" apar şi pier lumile – ni se spune, ca regulă generală.

Din acest punct de vedere, informaţia, probabil corectă, că pentru Leucip şi Democrit (nu şi pentru Epicur, care va relua fizica atomistă, dar va relocaliza spaţiul, reintroducând un sus şi un jos), *atomii nu au greutate*[71], confirmă, indirect, că ei gândeau deja noţiunea de „spaţiu absolut", adică „delocalizat" şi omogen ca proprietăţi, „în care", aşa cum va preciza Cicero, „nu există nimic, nici sus, nici jos, nici mijloc, nici ultim, nici extrem" (Cicero, *Fin.* 1, 6, 17). Dimpotrivă, ceea ce face ca, la Aristotel de pildă, să nu existe „spaţiu", ci numai „loc" e tocmai teoria sa privitoare la „locul natural" al diferitelor elemente – care tind fie spre centrul Universului, fie spre extremitatea

---

mic", adică de intervalul din interiorul corpurilor. Acesta din urmă, dar nu şi celălalt, fusese admis de Empedocle, sub forma unor „pori". Aristotel spune că este absurd a admite „vidul mic", dar nu şi „vidul mare", deoarece „vidul nu e altceva decât locul unui corp" (*GC*, I, 326b, 18-20).

70. „Vid exterior", în sensul că atomii sunt „în vid"; spre deosebire de „vidul-interval" (separator) care se află „în corpuri".

71. DK, A68, 47 (Aetius, I, 2, 18). Chestiunea e disputată, vezi PSP, 422-423, mai ales din pricina unei afirmaţii a lui Aristotel: „Democrit susţine că fiecare dintre indivizibile este mai greu în conformitate cu excesul său (în dimensiune)" (*GC*, 8, 326a, 9). Dar mişcarea în vidul infinit nu putea să se acorde cu ideea de „greutate", deoarece vidul nu avea o direcţie privilegiată, ci numai cu aceea, modernă, de „massă", pe care Democrit nu avea cum s-o definească, dar putea totuşi s-o intuiască, fără s-o distingă clar de ideea de „greutate" şi desemnând-o cu acelaşi cuvânt.

sa. Putem înțelege că, pentru atomiști, greutatea, ca și consecința ei, „locul natural" – jos și sus –, erau „calități secunde" (cum se va spune în secolul al XVII-lea), specifice fiecărei lumi sau *kosmos*, dar nu și Universului în ansamblul său.

Așadar, atomiștii îl gândeau pe κενὸν *în două accepțiuni*, nu încă riguros separate, mai ales terminologic, dar totuși distincte: ca loc gol sau *interval distanțator și separator* al atomilor în interiorul corpurilor – ceea ce fizic corespundea nivelului individual sau particular al opoziției metafizice ființă–neființă – și totodată ca *spațiu absolut*, receptacol al totalității atomilor și lumilor – ceea ce sub raport fizic corespundea nivelului universal al respectivei opoziții metafizice. *Într-un caz, vidul se află în corpuri; în celălalt, corpurile se află în vid.* Și, în ambele accepțiuni, vidul căpăta un fel de realitate ontică „secundă" (o „natură", după expresia lui Plutarh).

Două texte ale lui Simplicius cred că sunt revelatoare în acest sens. Primul este extras din comentariul său la *Despre Cer* al lui Aristotel:

„Democrit atribuie acestor atomi *un alt loc* (ταύταις δὲ τόπον ἄλλον ὑποτίθησιν), infinit ca mărime. Denumește *locul* cu aceste nume: vid, nimic și infinit..." (Simpl., *Cael.*, 251, 1; DK, A68, 37).

Ce vrea să spună expresia „atribuie atomilor *un alt loc*, infinit ca mărime"? La prima vedere, „un alt loc" înseamnă un alt loc decât cel ocupat efectiv, la un moment dat, de atomi, ceea ce însă nu are prea mult sens, deoarece atomii, în mișcare, vor ocupa *mereu un alt loc*. Presupun însă că ἄλλον poate fi luat aici și în sensul lui ἀλλοῖον – „altfel", „de un alt tip".[72] Ar fi vorba deci nu despre un „alt

72. Sens obișnuit, chiar dacă ceva mai puțin frecvent, încă de la Homer. V. LSJ, s.v. III.

loc" în sensul banal, de „altă poziție", sau de „alt amplasament", ci despre *„un altfel de* loc", „un loc *de alt tip*", şi anume un „loc delocalizat", în sens de *spațiu infinit* atribuit atomilor şi *neocupat* în mod necesar. Cred deci că Simplicius vrea să dezvolte în acest mod noțiunea unui spațiu-receptacol infinit al tuturor atomilor şi mişcărilor lor, posibil de a fi ocupat de ei, în oricare *loc* al său, datorită vacuității, infinității şi omogenității sale.[73]

Celălalt text, din comentariul lui Simplicius la *Fizica* lui Aristotel, este mult mai explicit:

„Unii susțin că există un interval (διάστημα) efectiv între corpuri, de un anume fel, care nu le îngăduie să devină compacte. Aşa, de pildă, susțin discipolii lui Leucip şi Democrit, care spun că vidul se află nu numai în lume, ci şi în afara ei, ceea ce este evident, *deoarece acest vid nu este numai loc* (τόπος), *ci există şi în sine* (καθ'αὑτό). Vederi asemănătoare se găsesc şi la Metrodoros din Chios, discipolul lui Democrit, şi la Epicur" (Simpl., *Phys.*, IV, 6, 213a, 21; *FGP*, II, 1, 545).

Într-adevăr, aflăm tot de la Simplicius că, după Metrodoros, vidul nu e „un loc" (probabil, în sensul că nu e *numai* un loc-interval), ci „el l-a făcut să fie o existență în sine (αὐτὸ δὲ καθ'αὑτὸ ὑφέστηκε)" (Simpl., *Phys.*, 648, 14; *FGP*, II, 1, 602).

Aşadar, aici, Simplicius (interpretând ansamblul gândirii atomiste – de la Leucip şi Democrit până la Epicur) distinge mai întâi *vidul-interval* care distanțează atomii, împiedicând compactizarea şi unitatea ființei. Apoi arată că vidul trebuie conceput nu numai ca loc (separator), *conținut de lucruri*, în interiorul lor şi al lumilor, dar şi ca

---

73. „Leucip şi Democrit spun că lumile sunt infinite ca număr în vidul infinit şi că se compun din atomi infiniți ca număr" (*FGP*, II, 1, 387).

existență reală, neocupată, în afara lumilor, *conținător al lucrurilor*, şi, în general, *că el trebuie luat şi „în sine", ca realitate absolută, independentă de atomi şi de lumi.* E limpede că prin acest [κενὸν] καθ'αὑτὸ (vid luat în sine) al lui Metrodoros din Chios nu se poate înțelege altceva decât ceea ce pasajul anterior numea „un altfel de loc", cât şi ceea ce mai târziu, în secolul al XVII-lea, se va numi „spațiul absolut (adică luat în sine, „separat" – *absolutus*, în latină) infinit".

În fine, să mai comentăm şi o expresie nu tocmai uşor de înțeles, probabil un citat din Leucip, redat de Diogenes Laertios, care spune că, după acest filozof, pluralitatea variată a corpusculelor „se deplasează prin detaşare față de [...] infinită (κατὰ ἀποτομὴν ἐκ τῆς ἀπείρου)... în marele vid" (DK [Leuc.], A67, 1; *PSP*, 416; *FGP*, II, 1, 395, n. 17). Problema e dată de articolul feminin de pe lângă adjectivul „infinită", ceea ce presupune un substantiv feminin neexprimat. Unii au presupus că e vorba despre χώρα (loc, regiune, amplasament), dar, folosit pentru „loc" sau „materie", termenul e platonic şi nu e sigur că era deja folosit de atomişti. El putea fi totuşi subînțeles, poate corect, de Diogenes, ceea ce înseamnă că Leucip avea în minte o ἄπειρος χώρα, un „receptacol spațial infinit" din care ieşeau atomii.

O altă posibilitate ar presupune ca substantivul feminin de suplinit şi determinat de adjectivul „infinit" să fie chiar φύσις (termenul folosit de Plutarh), cu sensul general de „realitate sau natură autonomă". Ar fi vorba, atunci, despre o „natură infinită", pe *fondul* căreia „se detaşează" atomii în mişcare. Dacă este aşa, atunci *vidul infinit* este gândit de Leucip (şi desigur şi de Democrit) ca o „natură infinită" (ἄπειρος φύσις) a nimicului, ca „fond" vid şi de neființă din care se detaşează atomii şi

lumile formate din ei. Pe plan fizic, această proveniență a atomilor prin „desprindere" de vid ar putea corespunde, pe plan lingvistic, „derivării" democritane a lui δὲν desprins din μηδέν. Avem, oricum, o gândire radical-meontologică în bun acord cu ideea de spațiu absolut, care ajunge astfel să fie distinsă de ideea de loc, spațiu fie ocupat efectiv de atomi, fie separându-i; ceea ce a reieşit, cred, şi din celelalte texte citate.

2.1. Schematizând şi reconstituind (fie şi cumva arbitrar în detalii) gândirea atomistă, afirmăm că ea pleacă *de la conceptul tratamentului egal, simetric, aplicat ființei şi neființei secunde,* văzute drept contrarii sau contrapuse şi având o existență operațională, ceea ce, evident, este caracteristica esențială a gândirii meontologice. La modul general şi indeterminat, putem scrie:

1. *Ființa e contrariul absolut al neființei.*

Dar, fiindcă ființa se divide, expresia (1) va avea atât o accepțiune particulară (individuală), cât şi una universală. De asemenea, ea va fi înțeleasă ca având atât o determinare metafizică, cât şi una fizică. De unde rezultă *patru contrarietăți,* care se pot grupa, simetric, două câte două. Pe plan pur metafizic, vom avea, aşadar:

1.a. Există „ceva"-uri şi ele sunt contrariul absolut al „nelucrului" sau al non-ceva-ului (planul metafizic particular).

1.b. Există ființă şi ea e contrariul absolut al neființei (planul metafizic universal).

Pe plan fizic, aceste două propoziții au următoarele corespondente:

2.a. Există atomi („forme indivizibile") şi ei sunt contrariul vidului-interval (planul fizic particular).

2.b. Există totalitatea atomilor infiniți ca număr și ea e contrariul totalității infinite a vidului-spațiu, numit, după Simplicius, de Metrodoros din Chios, discipolul lui Democrit, și „vidul în sine" (planul fizic universal).

Iar acum, câteva concluzii provizorii:

– Vidul-spațiu sau „vidul în sine" (κενὸν καθ'αὑτό), „marele vid", „vidul infinit", „vidul exterior", „un altfel de loc" este, pe plan fizic, echivalentul „neființei secunde" din planul metafizic. Faptul că el există *nu mai puțin* decât atomii în ansamblu (așadar simetria dintre ființă și neființă), având drept proprietate caracteristică, consubstanțială de fapt, infinitatea, este o consecință și o expresie evidentă a gândirii meontologice.

– Valoarea operațională a noțiunilor de neființă, nimic, infinit și vid a permis, într-un prim moment, rezolvarea paradoxurilor eleate și a celor sofiste care se inspiraseră din cele dintâi. Apoi, prin ceea ce am numit *ipostaziere meontologică*, aceste noțiuni, numai operaționale inițial, au căpătat – cum spune Plutarh – o „natură" (φύσις) a lor proprie, au primit o existență „în sine", ba chiar au putut fi articulate astfel, încât să se facă pași esențiali în direcția conceperii noțiunii de „spațiu absolut", fie și în absența unui termen propriu pentru această noțiune în limba greacă. Astfel, *realități operaționale și logice devin realități ontice* de ordin „secund".

– Influența gândirii matematice trebuie să fi fost importantă în procesul de ipostaziere, prin care unele realități operaționale convenite de dragul simetriei și consistenței devin realități ontice de ordin secund, fără a fi existat în prealabil o analiză a posibilității existențiale efective a respectivelor realități. Aristotel a descris admirabil acest proces mental (pe care îl critică de altfel) în felul următor:

„...fiindcă nu te poți opri în gândire, numărul pare a fi infinit, şi (la fel) mărimile matematice, şi (vidul) din afara Cerului. Însă, fiind infinit vidul exterior, şi corpul pare a fi infinit (ca mărime sau ca număr), şi lumile – infinite. Căci de ce ar fi aici mai mult vid decât dincolo?"[74]

2.2. Şi iată că, tocmai în acest moment – în chip total paradoxal! –, se pare că „părintele Parmenide" zâmbeşte ironic: căci nu justifică cumva tocmai ipostazierea meontologică, despre care tot vorbim, cuvântul acela al său „venerabil şi teribil", de care am vrut atât de mult să ne ferim şi la care revenim totuşi, după o rătăcire „paricidă" şi un ocol pe cărările „cu două sensuri" ale nimicului şi neființei? Nu revenim deci la la spusa lui încurcați, ba chiar umiliți întru câtva, mărturisind, de voie, de nevoie, că, într-adevăr, „totuna-i a gândi şi a fi"?

Gândirea meontologică şi-a arătat, într-adevăr, deja natura poate prea temerară: ea s-a manifestat, cel puțin deocamdată, fără prea multă circumspecție, acordând în mod egal neființei (secunde) tot ceea ce a acordat şi ființei şi sugerând mai ales, pesemne cu prea multă larghețe, că introducerea „neființei secunde" e neproblematică. (Fireşte, poate că îi nedreptățim pe atomişti spunând aceasta, când nu avem de la ei decât un minim de texte originare.) În acest fel, gândirea creează fără autocenzură entități despre care nu ştie, de fapt, nimic şi care ar putea prolifera fără control. Însă omul de ştiință – pe

74. *Phys.*, 3, 4, 203b, 23; v. şi *PSP*, 415, pentru aplicarea principiului „rațiunii suficiente", în forma οὐ μᾶλλον. Noi remarcăm şi caracterul irezistibil al ipostazierii: pentru că spațiul nu poate fi conceput decât infinit, se va admite şi infinitatea lumilor. Aristotel va proceda exact invers: susținând că lumea e unică, va deduce că e finită şi că spațiul infinit nu are sens fizic.

care nu o dată îl vom regăsi urmându-i, în spirit, pe Leucip şi pe Democrit – se va bucura adesea de această oportunitate, fiindcă e interesat, în primul rând, de operaționalitatea gândirii. Precum Odiseu în Infern, el adapă umbrele născocite de el cu sângele unei victime care le face să prindă substanță şi glas şi chiar „să anunțe viitorul". Căci ipostazierea aduce beneficii mai ales fiindcă rezolvă probleme dificile. Dar pentru asta e nevoie întotdeauna de o victimă; poate, şi de un Infern...

V. Platon, Socrate, Academia nouă, Pyrrhon

1.1. Putem să ne întoarcem acum la Străinul din Elea din *Sofistul*, adică la celălalt „discipol infidel" şi „paricid" al „părintelui Parmenide" – sub al cărui anonimat îl regăsim, desigur, pe Platon. Cum va trata el nefiinţa? Cum va răspunde el provocării sofistului „cu multe capete", care s-a ascuns sub masca cetăţeanului onorabil sau mai ales sub cea a filozofului, pe motiv că falsul, minciuna şi răul nu există şi că pronunţarea lor e un non-sens? Ce va avea el de zis după ce a constatat, în acord de fapt cu o intuiţie vagă, dar răspândită, că nefiinţa şi falsul sunt mai problematice decât fiinţa şi adevărul?[75]

Soluţia lui Platon – aşa cum este ea propusă în dialogul *Sofistul* de Străinul din Elea – constă într-o relaxare a exigenţelor prea tari ale principiului non-contradicţiei în varianta parmenidiană. Iar relaxarea nu se va face pentru lumea contradictorie a devenirii (care, după Platon, oricum se supune fluxului şi curgerii susţinute mai înaintea

---

75. *Cf.* şi *The.*, 187c-d: „SOCRATE: Mă tulbură cumva acum, dar şi altădată, de multe ori, m-a tulburat chestiunea, încât şi acum mă aflu la mare încurcătură faţă de mine însumi şi faţă de un altul, neputând să spun ce este afectarea asta din noi şi în ce fel apare ea în noi...

THEAITETOS: Care anume?

SOCRATE: Să opinezi fals!..."

sa şi de Heraclit, Cratylos sau Protagoras), ci chiar pentru lumea inteligibilului, considerată de Platon, conform „teoriei Ideilor" expuse în *Phaidon*, *Banchetul* sau *Republica*, drept stabilă, eternă şi indestructibilă, aşadar pentru ceea ce el numeşte adesea „ființa autentică" (τὸ ὄντως ὄν). Aceasta însă, aşa cum fusese ea descrisă de filozof în dialogurile anterioare, avea prea multe proprietăți „parmenidiene" – stabilitatea, imobilitatea, inalterabilitatea, eternitatea:

„Vom fi siliți să punem la încercare teza părintelui nostru Parmenide – spune deci la un moment dat Străinul – apărând-o pe a noastră şi să impunem punctul de vedere că *întru câtva* este ceea ce nu este şi că, la rândul său, ceea ce este *cumva* nu este" (*Soph.*, 241d).

Adverbele de mod, „întru câtva" (κατὰ βραχύ τι), „cumva" (πῃ), sunt aici esențiale, deoarece sugerează bine tocmai natura demersului meontologic de „relaxare", de relativizare, fără suprimare însă a principiului non-contradicției. Neființa va fi deci „întru câtva", ființa *nu* va fi „cumva"; nu pur şi simplu una va fi, fără calificări, iar cealaltă nu va fi deloc!

Fără îndoială, există o analogie între esențele demersurilor celor doi „eleați infideli" (Democrit şi Platon), şi aceasta rezidă, desigur, *chiar în fundamentul gândirii lor meontologice*: în ambele demersuri, anumite cuvinte, precum „neființă", „nu este", cu valoare predicativă, vor fi acceptate ca *termeni operaționali* într-o gramatică logică (tinzându-se la un *tratament egal* cu alți termeni mai puțin problematici, precum „mişcare", „stare", „altceva") fără o preocupare obsesivă prealabilă pentru conținutul lor ontic sau pentru posibilele lor contradicții interne. Scopul acceptării este de a obține ca această gramatică logică *să funcționeze cât mai bine*, oferind soluții generalizabile

şi consistente, dar şi aflate într-o relativă concordanţă cu intuiţia obişnuită despre felul cum apar lucrurile. (De exemplu, să corespundă intuiţiei că falsul şi imaginea există cu adevărat etc.) În continuare, dacă gramatica logică respectivă funcţionează satisfăcător, se va admite că termenii ei sunt *cumva* reali ca obiecte ale gândirii *din nici un alt motiv decât din acela că sunt operaţionali în cadrul gramaticii respective*. Aşadar, termenii respectivi, consideraţi *cumva* inteligibili şi reali în gândire, vor primi până la urmă şi *un fel de* corespondent ontic secund.

Să observăm însă la Platon, în raport cu demersul meontologic atomist, şi o *anumită prudenţă*: prin introducerea respectivelor adverbe nehotărâte, Străinul evocă problematicul: fiinţarea nefiinţei, respectiv nefiinţarea fiinţei *sunt de acceptat numai „întru câtva", „cumva"*, deoarece ele rămân chestiuni confuze şi încurcate. Există o inevitabilă „întunecime a nefiinţei", despre care, aparent, nici Leucip, nici Democrit nu vorbiseră (sau, în orice caz, nu aflăm că ar fi vorbit despre aşa ceva), şi, pentru a străbate această întunecime, e nevoie de o privire nu doar ascuţită şi temerară, dar şi conştientă de propria-i temeritate. Într-un fel, cazul e disperat, aşa cum Străinul şi Theaitetos o recunosc, cu atât mai mult cu cât, dacă îi lăsăm deoparte pe eleaţi, nici soluţiile date de celelalte filozofii anterioare nu convin: unii gânditori – precum ionienii, Empedocle, Anaxagoras – au rezolvat confuz chestiunea fiinţei şi a nefiinţei, încurcându-se în contradicţii, în vreme ce alţi filozofi sunt de respins mai ales fiindcă identifică fiinţa cu o anumită devenire (mişcare) a unor corpuri (*Soph.*, 246c).

În orice caz, iată cum, pentru „a doua oară", se naşte „nefiinţa secundă" (ceea ce *întru câtva* nu este), pe care acum Platon, fie şi numai prin nuanţarea adverbială

despre care am vorbit mai sus, o va distinge mai clar decât atomiştii de neființa primă sau de neantul absolut, care *nu este deloc.*

1.2. Vom încerca acum să reconstituim modul în care se formează efectiv raționamentul meontologic al lui Platon din *Sofistul,* fără a urma strict mersul discuției din dialog.

Teoria Ideilor în forma sa „clasică", aşa cum apare indicată mai ales în dialogurile de maturitate, *Menon, Phaidon, Phaidros, Banchetul* şi *Republica,* explica legătura dintre lucrurile multiple, particulare din lumea devenirii şi Ideile eterne, unice fiecare în parte, prin conceptul de „participare" (μέθεξις). E un concept delicat şi asupra valabilității căruia se pot formula – şi s-au şi formulat – destule obiecții, începând chiar cu *Parmenide* al lui Platon, spre a nu mai vorbi de Aristotel; dar acest lucru nu are de ce să ne preocupe în mod special în discuția noastră. (Pentru atomişti, după cum am văzut, legătura dintre cele două lumi era dată de combinarea şi dezbinarea atomilor separați de vid, ceea ce punea, poate, mai puține probleme metafizice, dar nu mai puține şi mai puțin serioase probleme fizice.) Regulile participării – niciodată formulate ca atare, explicit, de Platon, dar uşor de dedus, erau următoarele:

1) Dacă un lucru *p* are proprietatea *a,* altfel spus *dacă p este a (a este predicatul lui p), atunci p participă la Ideea lui a,* sau la A luat în sine (καθ'αὐτό): *p participă la A.* Evident, regula 1 (sub forma implicației de mai sus) admite şi o implicație inversă: dacă *p participă la A, atunci p este a.* Dacă un arbore e înalt înseamnă că el participă la înaltul în sine (sau la Ideea de înalt) şi invers, dacă arborele participă la înaltul în sine, e înalt.

2) A doua regulă: *dacă p participă la A, el este altceva decât A*. Cu alte cuvinte, fetele frumoase sunt altceva decât frumosul în sine, legile drepte – altceva decât dreptul, copacul înalt – altceva decât înaltul etc. (*Hipp.M.*, 287e). Această regulă, în mod evident, susține principiul platonic fundamental – distincția (Aristotel va spune „separarea") dintre lumea fenomenală şi lumea inteligibilă (*Met.*, I, 6, 987b).

3) *Dacă p este a, dar e altceva decât A* (unde A este a în sine sau ideea lui A), *atunci* întru câtva *p este şi non-a*. De aici rezultă însă (conform cu 1) că a va participa şi la non-A sau la Ideea lui non-A. Regula 3 nu violează totuşi principiul non-contradicției, din pricina restricției de mai sus. Într-adevăr, dacă Socrate e mare în raport cu Simmias, el participă la marele în sine (regula 1), dar nu e, desigur, marele (regula 2). Prin urmare, Socrate e totodată şi non-mare (mic sau egal), nu numai mare, şi anume, să zicem, e non-mare în raport cu Phaidon. În consecință, el participă şi la Ideea de non-mare, tot conform regulii 1 (*Phd.*, 102b-d). Regula 3 explică şi subliniază caracterul relativ al proprietăților unui lucru individual. Ea poate fi aplicată şi atunci când predicatul lui *p* exprimă o Ființă (o esență, οὐσία). De exemplu, dacă Socrate e om, el e totuşi altceva decât omul în sine, aşadar va fi, întru câtva, şi non-om – să spunem că prin impulsurile lui irație nale etc.

Pe de altă parte, un lucru individual participă la mai multe Idei care par să se implice, pe rând, într-o anumită ordine. De exemplu, o pereche de pantofi participă la Ideea doiului, dar şi la Ideea parului, deoarece doiul implică parul. Sau această pisică participă la Ideea de pisică, dar şi la aceea de felină, deoarece pisica este o felină etc. Rezultă că, pentru a putea fi explicată varietatea

fenomenelor, Ideile însele ar trebui să accepte o anumită participare unele la altele, participare care, pe de altă parte, nu poate fi totală: parul nu poate participa la impar, căci nu e impar (regula 1) şi nici invers, imparul – la par. Într-adevăr, spre deosebire de lucrurile individuale, Ideile sunt şi trebuie să rămână indestructibile, eterne şi inalterabile, iar o asemenea participare totală le-ar nimici. Problema e dezbătută în *Sofistul*, iar concluzia e următoarea: Ideile alcătuiesc, va susține Străinul din Elea, o „comuniune" (κοινωνία), un „univers inteligibil" (κόσμος νοητός) – vor spune platonicienii mai târziu[76], univers bazat pe relații diferențiate şi diverse, şi nu vor constitui nici o colecție de statui imobile, nici o gelatină indistinctă.

Nu putem să nu remarcăm aici că procesul de combinare şi interacțiune a Ideilor, pentru a forma baza participării fenomenale, reaminteşte combinarea şi dezbinarea „ideilor indivizibile" (ἄτομοι ἰδέαι) ale lui Democrit – proces prin care se constituie lumea fenomenală. Firește, şi diferențele sunt importante: Ideile platoniciene se combină şi se despart pe cale logică, în vreme ce „ideile" democritane interacționează fizic, despărțite de vid (pe care Platon nu îl admite în teoria sa fizică din *Timaios*). Totuşi, logicul rămâne la Platon foarte asociat metafiziculuí, în vreme ce, pentru Democrit, „fizica" atomilor e în mare măsură o „metafizică", deoarece se sustrage complet – după cum ştim – determinărilor materiale ce pot cădea sub simțuri. O altă deosebire ce ni se pare însă mai substanțială este că, dacă la Democrit lumea „opiniei" nu avea nici o asemănare cu lumea „autentică" – deşi era totuşi produsul acesteia –, la Platon lumea „opiniei"

76. Formula, inexistentă la Platon, se întâlneşte pentru prima oară la Philon din Alexandria (*De op. mundi*, 19, 3; 24, 2 etc.).

seamănă cu lumea autentică, precum seamănă imaginea cu modelul ei, rămânând însă diferită de el.

Ce va da atunci teoria participării extinsă la relațiile din interiorul acestui univers inteligibil? Cum va funcționa ea în aceste condiții şi, mai ales, ce va implica o bună funcționare a sa?

Platon distinge (provizoriu, s-ar părea) în interiorul universului Ideilor cinci Idei fundamentale pe care le numeşte şi „genuri supreme" (μέγιστα γένη), lăsând să se înțeleagă totuşi că, în afara acestora cinci, *ar mai putea exista şi altele, la fel de importante sau fundamentale* (*Soph.*, 254c).[77] De ce sunt ele „genuri supreme"? Verosimil, fiindcă toate celelalte Idei trebuie să participe la acestea pentru a exista. Cele alese, deocamdată, sunt: *mişcarea* (κίνησις), *starea* (στάσις), *ființa* (τὸ ὄν), *identicul* (ταὐτόν) şi *altceva*-ul (θάτερον). Primele două nu pot participa una la cealaltă, căci s-ar anula reciproc (*Soph.*, 252d). În schimb, restul de trei se pot combina cu celelalte şi între ele, cam în felul în care – explică Străinul din Elea – funcționează vocalele în raport cu consoanele din limbă (*Soph.*, 253a).

Să luăm deci mişcarea (ca Idee) în raportul ei cu Ideea altceva-ului (*Soph.*, 256c-d): ea participă la altceva, deoarece *e altceva* decât celelalte Idei, de exemplu decât starea (regula 1). Dar, conform regulii 2, mişcarea este altceva şi decât altceva-ul; aşadar, conform regulii 3 (a fi altceva decât X înseamnă a fi, cumva, şi non-x), ea „nu este altceva *cumva* (πῃ) şi este altceva, potrivit cu acest raționament". Să se remarce prezența adverbului nehotărât „cumva". Deci Ideea de mişcare participă atât la Ideea lui altceva,

77. „...alegând unele dintre cele considerate cele supreme..." În fapt, Platon nu spune nicăieri că ar exista numai cinci „genuri supreme", ci, explicit, o spune Plotin (urmat de mulți interpreți mai noi), în *Tratatul 43*,VI.2,8. V. şi Reale, 1990, 87.

cât şi la Ideea lui non-altceva (adică la identic) *cumva*, nu în mod absolut însă, căci punctele de vedere nu sunt identice, şi astfel principiul non-contradicției poate fi păstrat, fie şi într-o formă ceva mai „relaxată".

Ceva asemănător se poate afirma şi despre relația mişcării cu identicul: ea participă la identic, căci e identică cu sine, dar e altceva decât identicul, prin urmare ea va fi *cumva* identică şi non-identică – identică în relație cu sine, non-identică în relație cu celelalte Idei (*Soph.*, 256a). Ea va participa deci şi la Ideea lui altceva.

Dar care va fi relația mişcării (şi implicit a tuturor celorlalte Idei sau genuri supreme) cu ființa (ființa în sine, Ideea de ființă)? Chestiunea trebuie asumată cu curaj – spune Străinul – în exact aceeaşi termeni:

Desigur, mişcarea *este* (ființează), prin urmare ea participă la ființă (regula 1).

Dar mişcarea e altceva decât ființa, conform regulii 2. În consecință, potrivit regulii 3, ea *nu este* (nu ființează) *întru câtva* şi, ca urmare, conform regulii 1, ea participă şi la neființă (non-ființă). Altfel spus, mişcarea *este*, deoarece participă la ființă, şi *nu este*, deoarece e altceva decât ființa:

„Aşadar e clar că mişcarea în mod autentic nu ființează şi ființează (ὄντως οὐκ ὂν καὶ ὄν), de vreme ce participă la ființă?" – întreabă la finele raționamentului Străinul, obținând consimțământul lui Theaitetos (*Soph.*, 256d).[78] În mod simetric rezultă de aici, în general, că orice ființare particulară (aşa cum e şi mişcarea), întrucât e altceva decât

78. Platon, ce-i drept, pare să folosească reciproca regulii 1: de vreme ce Mişcarea participă la Neființă, ea „neființează". Raționamentul poate fi criticat pe considerentul că Platon îl foloseşte pe „ființează" (este) ca pe un predicat obişnuit, în timp ce în celelalte cazuri „este" e folosit copulativ.

ființa în sine, e neapărat *cumva* şi nefiinţare, deci, conform regulii 1, va participa şi la nefiinţă. În concluzie, *cumva* nefiinţa în sine *este* (fiinţează) şi, reciproc, *cumva* fiinţa în sine *nu este* (nu fiinţează), tot aşa cum, desigur, când non-albul este, albul nu este. Platon va preciza mai departe: dacă fiecare fiinţare particulară fiinţează (este) şi nu fiinţează (nu este) cumva, atunci fiinţa în ansamblu fiinţează şi nu fiinţează „în nenumărate rânduri" (ἐπὶ μυρίοις), iar nefiinţa în ansamblu – la fel, dar alternativ faţă de fiinţă (*Soph.*, 259b).

Rezultatul are de ce să deconcerteze: intrarea în scenă, ca o consecinţă a teoriei participării, a acestei „străine" – a nefiinţei – chiar în lumea inteligibilului; într-adevăr, conform regulii 1, dacă ceva *nu este* („nefiinţează", dacă mi se permite să spun astfel) înseamnă că participă la nefiinţă, adică la Ideea de non-fiinţă, *care ajunge astfel să capete o existenţă distinctă.* Aceasta însă, *nota bene,* nu fusese introdusă în prealabil ca Idee distinctă, precum cele cinci: fiinţa, mişcarea, starea, identicul, altceva-ul!

Aşa că, de fapt, care este statutul exact al nefiinţei? Este ea, într-adevăr, o Idee în rând cu, şi în plus faţă de, celelalte cinci „genuri supreme", anunţate mai înainte? (*Soph.*, 254d)[79] *Într-un fel,* nu, deoarece Platon (prin vocea Străinului) nu o alătură explicit celorlalte cinci, mărindu-le astfel numărul la şase, cu toate că admite că numărul total al genurilor majore e mai mare decât cinci. Nefiinţa e produsul altceva-ului care, „făcând fiecare (Idee) *altceva decât fiinţa,* o face să nu fiinţeze", ceea ce îi conferă nefiinţei, la prima vedere, un statut derivat cu necesitate din Ideea

79. *Soph.*, 254d. Aşa cum a observat Cornford, formula lui Platon, μέγιστα τῶν γενῶν, nu înseamnă „genurile cele mai înalte", ci mai curând „genuri foarte înalte". Ceea ce înseamnă că lista „genurilor supreme" nu este închisă (Cordero, 254).

de alteritate (*Soph.*, 256e). Într-adevăr, să presupunem, un moment, că eliminăm neființa (sau afirmăm, în manieră anti-meontologică, că ea *nu este*). Atunci mişcarea (şi celelalte Idei) nu mai pot participa la neființă, prin urmare „neființarea" nu se mai poate predica despre mişcare. Aceasta înseamnă însă (conform regulii 3) că mişcarea nu mai este deloc altceva decât ființa[80], ceea ce violează regula 2 şi are drept consecință identitatea dintre mişcare (şi toate celelalte Idei) şi ființă, deci refacerea Unului parmenidian, aflat în deplin repaos şi unitate desăvârşită. Sub acest aspect, pur operațional, iată că neființa apare ca un „separator", un „distanțator", ca un „interval ontologic" care permite distincția Ideilor – *ceea ce, desigur, nu poate să nu reamintească cu putere de „vidul-interval" al lui Leucip şi Democrit*, al cărui rol era tocmai acela de a îngădui diferențierea şi multiplicitatea „ideilor indivizibile" prin distanțarea lor unele de celelalte.

Într-un alt fel însă, neființa este o Idee autonomă (din nou, la fel cum vidul, la atomişti, era nu doar un interval, ci şi o „natură" în sine) şi Platon chiar afirmă clar că ea e „o Idee unică (ἕν εἶδος), numărată în rândul celorlalte numeroase ființe" (*Soph.*, 258c)[81], şi că se poate arăta „care este Ideea neființei". Mai mult, el susține că neființa ar fi „un unic *gen* printre celelalte [genuri] (ἕν τι τῶν ἄλλων

80. Dacă mişcarea ar fi totuşi altceva decât ființa ar însemna că ea nu ființează. Dar s-a afirmat că „neființarea" nu este un predicat al Mişcării. Prin urmare, ea nu poate fi altceva decât Ființa şi, în consecință, e identică cu Ființa.

81. Desigur, s-ar putea contesta faptul că εἶδος înseamnă aici „Idee". Dar câteva rânduri înainte Platon spune că neființa „are propria sa natură, după cum marele era mare şi frumosul era frumos". Or, marele şi frumosul sunt la Platon exemplele cele mai obişnuite de „Idei".

γένος)[82], risipit printre toate celelalte ființări" (nu altminteri decât era conceput „vidul infinit" al atomiștilor). Care sunt însă „celelalte genuri"? Numai cele *cinci* (mișcarea, starea, ființa, identicul, altceva-ul) enunțate și discutate mai înainte? Or, Platon spusese limpede mai devreme că nu va discuta despre toate Ideile, ci că va alege doar „câteva dintre genurile considerate cele mai mari" (*Soph.*, 254c). Așadar, genurile „cele mai mari" nu sunt, în mod verosimil, numai cele inițiale, nici numai cele cinci, ba poate chiar nici măcar numai șase.

De asemenea, Platon afirmă că, așa cum non-marele nu e mai puțin real decât marele și non-dreptul nu e mai puțin real decât dreptul, *tot la fel și neființa nu e mai puțin reală decât ființa.* Recunoaștem aici tendința spre simetrie a raționamentului meontologic, pe care am mai întâlnit-o și la atomiști și care contribuie la ipostazierea meontologică. De fapt, dacă ființa e o Idee, având realitate ontică (și nu doar operațională), se pare că același lucru ar trebui spus și despre neființă. Așa precum la Leucip și Democrit exista, alături de vidul-interval distanțator, și „marele vid", sau „vidul în sine", care avea propria lui „natură", deși era neființă și nimic, tot așa și aici, la Platon, procesul de ipostaziere acordă neființei ca natură separată un statut de Idee și de „gen".

Să observăm totodată că mișcarea și starea, identicul și altceva-ul sunt, luați doi câte doi, *termeni contradictorii*, în sensul că, negându-l pe unul (cel puțin în cadrul aceleiași categorii, cum ar fi spus Aristotel)[83], îl obținem pe

82. *Soph.*, 260b.

83. Starea nu e contradictoriul mișcării (non-mișcarea) decât în interiorul categoriei acțiunii sau pasiunii. Pentru simplificarea discuției, vom lua în acest sens contradicția: când, în cadrul unei categorii unice, un subiect este sau A, sau non-A. Platon vorbește de „contrapunere" în acest caz.

celălalt.[84] Aceasta este important de înțeles mai ales în ceea ce îi privește pe ultimii doi: într-adevăr, a participa la non-altceva înseamnă, în fapt, a participa la identic, și a participa la non-identic înseamnă a participa la altceva. Or, *simetria sistemului* cere apariția unui contradictoriu *și* la ființă – neființa (non-ființa) – de vreme ce mișcarea avea drept contradictoriu starea, iar identicul, altceva-ul. Și într-adevăr, neființa e prezentată chiar în acest fel de Platon: ca o *negație contradictorie* a ființei (ἀπόφασις), sau ca un *contrapus* (ἀντιτιθέμενον), și nu ca un *contrar* (ἐναντίον) al ființei. (Contrariile admit un termen mediu, precum frigul și caldul, albul și negrul etc., în vreme ce opușii care se neagă reciproc – niciodată; *Soph.*, 257b-c, 258e.) Să notăm, pe de altă parte, că Platon, printr-o frază destul de misterioasă, pare totuși să nu excludă din principiu existența unui veritabil *contrariu* al Ființei (neidentic desigur cu neantul), ci doar renunță să mai discute, pe moment, problema (*Soph.*, 258e).

1.3. Ajungem aici la un punct esențial al demonstrației noastre: la Platon *neființa nu e totuna cu altceva*-ul pur și simplu, luat ca relativ, așa cum totuși au crezut majoritatea comentatorilor, de pildă Paul Natorp, Léon Robin, Auguste Dièz, Denis O'Brien, Nelson Cordero, Stanley Rosen, Constantin Noica și mulți alții, motiv pentru care

84. Aristotel, *Met*, X, 3, 1054b, spune că „altceva" și „identic" sunt termeni contrapuși, deoarece A este ori identic, ori altceva decât B, și că pot fi considerați contradictorii în cazul unor lucruri existente. În cazul unor lucruri inexistente, se poate vorbi numai despre non-identic. Aristotel consideră că nu putem stabili o relație de alteritate reală între două inexistențe, sau între o inexistență și o existență. De unde ar părea să rezulte că neființa nu este altceva decât ființa – cum vrea Platon –, ci numai „non-identică" cu ființa.

ei nu au înțeles că Platon introduce, chiar dacă nu explicit, şase, şi nu cinci genuri.[85] Nu întâmplător Străinul se teme să nu fie considerat un „paricid", un om care îl loveşte pe părintele filozofic venerat, „marele Parmenide"! Or, dacă, aşa cum se crede de cele mai multe ori, neființa lui Platon ar fi fost doar alteritatea cu alt nume, filozoful nu ar fi avut prea multe motive să aibă o conştiință vinovată. Am fi avut noi, în schimb, destule motive să-l învinuim de erori logice, aşa cum chiar fac unii comentatori (Cordero, 58-60).

Neființa este însă nu *altceva*, ci *ceea ce este altceva decât ființa* (*Soph.*, 257b, 258b). (Cred că teza potrivit căreia Platon ar fi restrâns numărul genurilor supreme la cinci a fost impusă definitiv de Plotin şi a fost, de atunci, reluată de comentatori, fiind prea puțin supusă unei examinări serioase.)[86] Platon afirmă, într-adevăr, că „altceva-ul... fiind altceva decât ființa (ἕτερον δὲ τοῦ ὄντος ὄν), e perfect limpede că în mod necesar el este *neființând* (ἐξ ἀνάγκης εἶναι μὴ ὄν)"; or, aici participiul μὴ ὄν *e nearticulat*. Platon nu spune deci că altceva-ul, ca atare, *e identic cu neființa*, τὸ μὴ ὄν, ceea ce ar fi presupus obligatoriu prezența participiului articulat (*Soph.*, 259a). Cu alte vorbe –

85. Natorp, 306. Vezi şi Cordero, 57. Cordero crede că Platon „uită" sensul relativ al lui „altceva" şi îl ia în sens absolut, ceea ce îl aduce la o neființă în sine. În fapt, la Platon „altceva" e un operator care creează opusul lucrului pe care îl determină, dar el nu-i identic cu rezultatul operației: „altceva decât X", aşa după cum semnul logic al negației este diferit de rezultatul operațiunii.

86. Plotin, *43*, VI.2,9. Vezi capitolul VIII. Totuşi, N. Cordero (Cordero, 269, n. 336) arată că au existat unele îndoieli că Platon ar identifica natura lui altceva şi pe aceea a neființei, deşi pentru el nu există nici o îndoială că Platon le asimilează complet. Vezi, pentru o opinie contrară, Dixsaut, 204. V. şi ezitările lui S. Rosen de a asimila altceva-ul cu neființa (Rosen, 1983, 288).

explică filozoful –, la fel ca mişcarea, starea etc., şi altceva-ul *cumva* fiinţează şi nefiinţează (este şi nu este); prin urmare, el va participa deopotrivă şi simetric la nefiinţa în sine şi la fiinţa în sine, de care va fi, desigur, diferit, în sensul în care orice participant este diferit de Ideea la care el participă.[87]

De altminteri, dacă prin absurd nefiinţa ar fi doar un alt nume pentru altceva, fiinţa ar trebui să fie un alt nume pentru identic, de vreme ce altceva-ul şi identicul sunt contradictorii, *iar fiecare contradictoriu nu poate avea decât un singur contradictoriu*. Altceva-ul, ca altceva, se opune contradictoriu identicului, dar tot el, luat prin ipoteză ca sinonim pentru nefiinţă, ar trebui să se opună şi fiinţei. Pe de altă parte însă, este imposibil ca fiinţa să fie totuna cu identicul, după cum Platon însuşi demonstrase mai înainte (*Soph.*, 255b).[88]

Distincţia fundamentală dintre nefiinţă şi altceva se poate demonstra şi *prin simetrie*: este clar că identicul adăugat la orice Idee (şi, în general, la orice noţiune) o lasă pe aceasta neschimbată: „identic cu fiinţa" înseamnă fiinţa, nu identicul, la fel cum „identic cu frumosul" este

87. Pentru a elimina o ambiguitate, să observăm că expresia „altceva decât fiinţa" semnifică diferit atunci când subiectul este o Idee oarecare, de pildă mişcarea, şi când subiectul este nefiinţa. În acest ultim caz, avem de a face cu relaţia dintre termeni opuşi (sau contradictorii într-un gen); în celălalt caz, avem de a face cu opoziţia dintre participant şi Ideea la care el participă. Non-albul în sine este *altceva decât* albul în sine într-un sens diferit decât este o hârtie albă *altceva decât* acelaşi alb în sine.

88. Platon susţine că, dacă Fiinţa şi Identicul sunt totuna, toate Ideile care fiinţează vor fi şi identice (între ele). Altfel: în mod necesar, Fiinţa fiind identică cu sine, înseamnă că participă la Identic. Dar, conform regulii 2, ea nu poate fi identică cu Identicul, ceea ce contrazice teza că ea e identică cu Identicul.

frumosul, nu identicul. Invers, altceva-ul adăugat la orice Idee o transformă pe aceasta în negația ei, precum „altceva decât albul" dă non-albul, nu altceva-ul.[89] Aceasta este „natura altceva-ului", de a transforma lucrul şi Ideea în negația sa, nu de a fi chiar negația respectivă (*Soph.*, 254d).[90] Prin urmare, „altceva decât ființa" (luat ca negație şi opoziție) este neființa (non-ființa), care, prin urmare, nu poate fi un alt nume pentru *altceva*, aşa după cum „identic cu ființa" nu poate fi deloc sinonim cu *identicul*.

Cei care cred că Platon identifică neființa cu altceva-ul omit încă ceva: cuvântul „altceva" (sau „altul") are două semnificații pe care Platon, deşi nu le distinge suficient de clar, nici nu le confundă. Într-un caz, „altceva" înseamnă „un lucru care e altceva decât un altul" şi reprezintă o prescurtare pentru această expresie. (E ca atunci când spun „m-am săturat, vreau altceva!".) În celălalt caz, „altceva" este *relația* care opune cele două lucruri. Altfel spus, ar trebui să distingem între *un* „altceva", care e un lucru contrapus altui lucru, şi „altceva decât", care e relația de contrapunere.[91] Primul „altceva" este identificabil cu neființa (fiind *ceea ce e altceva decât ființa*), al doilea „altceva" – niciodată. De unde rezultă că, dacă distingem între „un altceva" (un lucru contrapus

89. „Identic" înseamnă de fapt „identic cu", iar „altceva" înseamnă de fapt „altceva decât".

90. „Natura altceva-ului trebuie declarată ca fiind a cincea printre Ideile pe care le-am ales." Se vede de aici şi din pasajul următor că altceva-ul are o „natură" – adică e o esență şi o Idee la care celelalte Idei participă. Cordero susține că Platon transformă relativul în absolut (Cordero, 260). De fapt, Platon acordă relativelor posibilitatea de a constitui Idei – lucru pe care îl va critica mai târziu Aristotel.

91. Platon ştie bine că „altceva" exprimă o relație: „altceva decât" (*Soph.*, 255d).

altuia) şi „altceva decât" (relația de contrapunere), tot va trebui să deosebim două genuri în locul unuia singur – dintre care unul este asimilabil neființei, iar celălalt numai serveşte să o constituie. Iată de ce neființa nu este, la Platon, nici „o parte a lui altceva", cum pare să considere Th. Szlezák, deoarece un „ceva" determinat de o relație nu poate fi parte a relației înseşi (Szlezák, 1979, *79*).

Aşadar, în mod logic neființa trebuie să fie un gen în sine şi o Idee unică – distinctă de Ideea lui altceva – şi definită de Platon pe larg drept „contrapunerea (ἀντίθεσις) reciprocă dintre natura unei părți a altceva-ului şi natura unei părți a ființei" şi despre care afirmă că nu are cu nimic mai puțin realitate sau existență decât ființa însăşi.[92] E clar deci şi de aici că nu altceva-ul e numit neființă de Platon, ci numai *contrapunerea altceva-ului la ființă*. Aşadar, neființa e *numai* ceea ce *e altceva decât ființa*, luată ca Idee. Analog, mişcarea poate fi definită drept contrapunerea altceva-ului la stare – ceea ce este *altceva decât starea* etc.[93]

---

92. Iată şi acest pasaj revelator, cred (tradus destul de diferit de interpreți): „contrapunerea (*antithesis*) reciprocă dintre natura unei părți a altceva-ului şi natura unei părți a ființei nu e deloc mai puțin realitate (*ousia*), dacă e îngăduit a spune, decât e ființa însăşi, contrapunerea nesemnificând *un contrar al ființei*, ci atâta numai – *un altceva decât ea*. – Foarte limpede. – Ce nume să-i dăm ei (contrapunerii)? – Evident că neființă..." (*Soph.*, 258b).

93. D. O'Brien, deoarece confundă altceva-ul cu neființa, consideră că „les parties de l'autre sont par conséquent des êtres; il y a donc une communication de l'être et de l'autre". Or, nu părțile lui altceva, ci părțile lui „altceva decât ființa" sunt neființe, dar existente. Căci, aşa cum am arătat, relația nu poate fi ființă în sine. Între neființe şi ființe nu există comunicare sau comuniune, aşa cum nu există între termeni contrapuşi sau contradictorii (O'Brien, 1991, 334).

Să mai notăm şi că, într-un sistem cu şase genuri, două dintre ele – mişcarea şi repaosul – sunt „operatori" fizici, celelalte două – altceva-ul şi identicul – sunt operatori logici şi relativi, iar ultimele două – fiinţa şi nefiinţa – sunt operatori ontologici (în sensul că desemnează realitatea în ansamblu, luată sub aspectul ei cel mai general). Simetria şi eleganţa sistemului – ignorate de majoritatea comentatorilor – îmi par evidente şi ele au o legătură clară cu tipul de raţionament meontologic, aşa cum am văzut.[94]

1.4. Persistă totuşi o foarte semnificativă ezitare a lui Platon dinaintea calităţii de „gen" a nefiinţei, ezitare care se traduce adesea, chiar dacă nu întotdeauna, printr-o anumită neclaritate a exprimării distincţiei dintre *altceva* şi *nefiinţă*.[95] Şi tocmai această ezitare explică, pesemne, şi de ce teoria celor cinci genuri supreme a câştigat atâta credit. Ezitarea însă sugerează, după părerea mea, condiţia inevitabil ambiguă a nefiinţei secunde în raţionamentul meontologic, condiţie de care Platon era foarte conştient şi care, pesemne, îl îngrijora: *operaţional*, ea e o realitate ca toate celelalte Idei şi genuri, aşadar e un εἶδος, adică o Idee şi „un gen dintre celelalte genuri". Aceasta, deoarece ea face să funcţioneze *simetric* gramatica logică a Ideilor bazată pe conceptul de participare nu numai în

94. Una dintre puţinele excepţii în acest sens o reprezintă studiul lui Monique Dixsaut (Dixsaut, 204). Ea recunoaşte distincţia dintre altceva şi nefiinţă, fără însă să aibă curajul – am spune – să admită deschis un al şaselea gen distinct: „Mais du non-être on peut dire qu'il est réellement non-être, une nature fermement assurée d'elle-même, nature qui n'épuise pas pour autant la nature, ni la puissance de l'autre."

95. Ezitare remarcată şi de Antonia Soulez, în „Le travail de la négation" (*Études*, 1991, 238).

ceea ce privește relația dintre lucrurile sensibile și Idei, dar și, generalizând, o face să funcționeze în interiorul „comunității Ideilor".

Valoarea operațională a neființei ar pretinde un tratament egal și simetric cu ființa. Totuși, deoarece și-a obținut statutul de „realitate" numai de la această trăsătură operațională, ea nu e, strict *ontic* vorbind, o realitate de același fel cu toate celelalte Idei. E o „străină" cumva (la fel ca și Străinul care o aduce la lumina gândirii), de unde și faptul că nu se vorbește deschis despre *șase* genuri supreme, deși se admite că numărul lor ar putea fi mai mare decât cinci. Vom distinge și aici, ca și la atomiști, între o *realitate ontică* și o *realitate operațională* și vom spune că și la Platon (la fel ca și la acei filozofi) neființa e introdusă ca realitate operațională și e convertită apoi, dar numai într-o anumită măsură, *într-un fel de* realitate ontică, sau o realitate ontică *improprie*.[96]

Realitatea ontică *improprie* a neființei este, în ultimă instanță, rezultatul teoriei Ideilor în variantă meontologică și al regulilor participării la Idei pe care le-am prezentat mai sus. Dar ea era, pesemne, o consecință nu foarte agreabilă, care, probabil, îi nemulțumea pe unii platonicieni (și poate chiar pe Platon însuși), după cum aflăm de la Aristotel (care la data scrierii următoarelor rânduri se mai considera pe sine un platonician):

„Însă nici unul dintre modurile în care noi [platonicienii] demonstrăm existența Ideilor nu se arată evident:

---

96. Este ceea ce, parțial, observă și Julius Stenzel (Stenzel, 74): „Neființa are pentru Platon nu doar semnificația unui principiu formal, cam în felul propoziției contradictorii, ci este întotdeauna gândită ca umplută cu un conținut."

[...] pornind de la alte argumente, rezultă Idei chiar pentru entitățile cărora noi nu am vrea să le atribuim Idei. [...] Potrivit cu argumentul [ce postulează câte o Idee] pentru orice multiplicitate reductibilă la o unitate, vor exista şi *Idei ale negațiilor...*" (*Met.*, I, 9, 990b, şi XIII, 4, 1079a).[97]

E clar că Ideea neființei, la care participă non-omul, non-albul etc. (aşa cum, simetric, omul, albul etc. participă la ființă), ar fi putut fi o astfel de Idee atotcuprinzătoare „a negațiilor" cu statut ontic controversabil, şi asta chiar dacă prin non-A înțelegem, aşa cum probabil că înțelegea Platon, opoziția în cadrul aceluiaşi gen sau categorii, şi nu contradicția absolută şi, desigur, nici Ideea contrariului. Problema dificilă sub raport ontic a unei „Idei a negațiilor" explică, poate, de ce Platon a abandonat în mare măsură sistemul metafizic propus în *Sofistul*, schițând în *Philebos*, în locul acestuia, un sistem cu patru genuri supreme (*limita, nelimitatul, amestecul* dintre cele două şi *cauza* amestecului).[98] Or, acest ultim sistem are un corespondent vădit în structura Universului descrisă în *Timaios*, dar şi în aşa-numita „doctrină nescrisă", predată şi dezbătută de Platon în cadrul Academiei, ceea ce sugerează că acest mai tardiv sistem cu patru genuri, şi nu sistemul cu „şase genuri" din *Sofistul*, a reprezentat „ultimul cuvânt" al metafizicii lui Platon din dialoguri.[99]

---

97. Cele două pasaje paralele trimit, după cum se consideră, la un tratat de tinerețe pierdut al lui Aristotel, *Despre Idei*, rezumat de Alexandru din Aphrodisias (Chiesa). *Cf.* şi Cordero, 264, n. 318.

98. Se admite că *Philebos* urmează, ca datare a compunerii, cu câțiva ani după *Sofistul*.

99. Demiurgul din *Timaios* corespunde cauzei, modelul inteligibil – limitei, *chora* – nelimitatului, universul sensibil – amestecului dintre limită şi nelimitat. Pentru „doctrina nescrisă", vezi *Phys.*, IV, 2, 209b (Richard; Szlezak; Krämer).

Prin urmare, cel de-al şaselea gen nu are un statut clar şi distinct, fiindcă, pesemne, Platon nu a mai dorit să definitiveze teoria neființei din *Sofistul*. Într-adevăr, în afară de dificila chestiune a „Ideilor negațiilor", chiar marea simetrie a sistemului cu şase genuri ar fi periclitat „orientarea spre ființă" pe care Platon nu intenționa deloc să o pună în discuție! Din punct de vedere metafizic, chiar dacă nu şi din punct de vedere literar, *Sofistul* a rămas o operă neterminată.

1.5. În orice caz, în Universul inteligibil al lui Platon din *Sofistul* (şi, indirect, şi în cel vizibil), ființa şi neființa cooperează şi se întâlnesc „de nenumărate ori", făcând ca acest univers să aibă deopotrivă diversitate, multiplicitate şi o mişcare inteligibilă. Analogia cu lumea alcătuită „în mod autentic" (ἐτεῇ) din atomi şi vid (adică ființă şi neființă) a lui Leucip şi Democrit mi se pare de luat în seamă, în pofida unor importante deosebiri dintre cele două sisteme din alte puncte de vedere (Stenzel). La Platon, ca şi la atomişti, *neființa e responsabilă, deopotrivă cu ființa*, de diversitatea şi mobilitatea lumii în care trăim, chiar dacă, spre deosebire de atomişti, Platon are ezitări în a renunța la orice „orientare" a dialecticii sale, de vreme ce nu vrea să facă, cel puțin nu în *Sofistul*, din neființă un contrariu cvasi-simetric la ființă, ci numai un contradictoriu.

Desigur că teoria Ideilor ca atare, în forma ei „clasică", anterioară, din *Republica, Phaidon, Banchetul* sau *Phaidros, nu* aparține acestui tip meontologic de gândire, căci Platon introdusese acolo Ideile de la bun început (ἰδέαι, εἴδη) ca pe realități ontice depline (ὄντως ὄντα) şi abia apoi dedusese din acest fapt capacitatea lor operațională de a servi drept arhetipuri ale lucrurilor senzoriale; un drum invers deci față de cel parcurs de reflecția

meontologică. Pentru Platon, Ideile nu erau „un fel de non-realitate", cu un statut ontic problematic, vecin cu nimicul, dar distinct de el, precum va fi neființa în *Sofistul*, ci erau Realitatea însăşi, chiar dacă pentru criticii lui, precum Aristotel, lucrurile stăteau diferit! Cât despre Universul senzorial, acesta avea desigur un deficit de ființă, nu era „ființă autentică", *dar nu era câtuşi de puțin neființă*, ci numai o copie imperfectă a Universului viu al Ideilor, aşa cum se explică, de pildă, în *Timaios*, în prima parte a dialogului. (E acesta, aşa cum am arătat şi la începutul acestei cărți, un exemplu de gândire *ontologică* pură, fără problematizarea neființei şi nimicului.) Caracteristica gândirii meontologice rămâne însă, aşa cum m-am străduit să arăt, faptul că autorul admite că anumite concepte pe care le-a introdus exprimă neființa; totuşi el continuă să considere că aceasta (neființa secundă) trebuie riguros distinsă de nimic sau de neantul absolut. Căci pentru el neființa (secundă) este – *cumva* –, ba chiar jalonează uneori singurul drum autentic spre ființă!

1.6. Să revenim acum însă la sofist şi la problema etică a demascării lui. Dacă, aşadar, neființa are o „opțiune secundă" pentru ființă, vor sui în existență în urma ei discursul fals, minciuna, amăgirea, impostura, imaginea, aparența, diferitele feluri de ficțiuni – benefice sau nu, dar de obicei mai ales periculoase, în ochii lui Platon, deoarece sunt luate drept adevăr. Căci neadevărul revine – va susține Străinul – la a exprima neființa sau „ceea ce nu este", adică la a spune „altceva decât ceea ce este". Or, acest act devine pe deplin posibil printr-un discurs fals, care uneşte un subiect şi un predicat *altminteri* decât sunt unite referințele lor în realitate, cum ar fi atunci când am spune că „Theaitetos zboară" (*Soph.*, 263a-b).

Pentru cineva ca Antisthenes, propoziția aceasta, atunci când Theaitetos nu poate zbura, pur şi simplu nu ar avea referință, sau ar avea drept referință doar neantul, fiind deci nu un discurs fals, ci un non-discurs (*Soph.*, 263c).

Dar pentru Platon, chiar şi în acest caz, există discurs, deoarece există un subiect unit cu un predicat, existând şi referință a acestuia: ce-i drept, referința rămâne o non-realitate, numai că nu în sens absolut, ci în sensul de „altceva decât realitatea", ceea ce conduce exact la definiția asumată deja a neființei „secunde". Însă, după cum s-a stabilit anterior, aceasta are ființa drept „opțiune a doua". Admițându-se deci că falsul nu se referă la neființa totală, ci la neființa doar în sensul de „altceva decât adevărul (sau decât ceea ce este, sau decât ființa)", şi că acest „altceva decât ființa" există, Străinul (Platon) reuşeşte să evite teribila dilemă eleată şi anti-meontologică: ori adevăr, ori non-sens.[100]

Rezultatul imediat al cercetării este că sofistul – acest personaj profund negativ şi periculos, propagandist al falsului şi tuturor iluziilor, s-ar zice încă din timpurile vechi, dar pe atunci camuflat în poet, cum ni-l descria Platon în alt dialog (*Prot.*, 316d-e) – va căpăta, în sfârşit, un chip distinct, un *eidos* recognoscibil şi analizabil. El va fi un „imitator" al adevărului pe care nu-l cunoaşte, dar pe care simulează că-l cunoaşte, reuşind să inducă în eroare particulari şi cetăți. Va fi un *specialist în neființă*, după cum va observa şi Aristotel (*Met.*, VI, 2, 1026b). *Răul*

100. Cu aceasta, aşa cum se ştie, Platon întemeiază de fapt logica pe care o va relua şi dezvolta Aristotel şi al cărei principiu este că adevărul şi falsul nu sunt în lucruri, ci în natura predicației, adică în raportul întreținut de discurs cu lucrurile (*Met.*, VI, 4, 1027b; IX, 10, 1051b).

capătă acum o față și, iată, a putut fi demascat public: poate fi, pe mai departe, cel puțin combătut. Ipostaziere deci nu doar a neființei în sine, ci și a *răului* – manifestarea ei în plan etic –, care e întruchipat de un „personaj" negativ. Utopia logicistă, dar și etică și politică a anti-meontologiei pare să fi suferit o înfrângere, deopotrivă metafizică și etică.

Înfrângere provizorie, totuși, așa cum se poate bănui. Și asta cu atât mai mult cu cât chiar logicianul, de-a lungul timpurilor, nu va întârzia să conteste diferite puncte ale raționamentului meontologic – de pildă chiar pe ale celui din *Sofistul*. De exemplu, ideea de a atribui fie și *un fel de* realitate ontică unor realități operaționale – ceea ce am numit „ipostaziere meontologică" – îl va scandaliza adesea. Iată ce va spune, în privința acestor realități, pe care el le numea „entități noi", Rudolf Carnap:

„Putem totuși să vorbim despre acceptarea «entităților noi»..., această formă de vorbire fiind frecvent uzitată; să nu uităm însă că această expresie nu înseamnă pentru noi nimic mai mult decât acceptarea unui nou sistem de limbaj, adică de noi forme lingvistice. Înainte de toate, expresia nu trebuie interpretată în sensul că s-ar referi la o presupunere, opinie sau aserțiune cu privire la «realitatea entităților». O atare aserțiune nu este de admis" (Carnap, *Emp.*, 106).

Dar mai sunt și alte dificultăți, de ordin etic, de data aceasta: dând chip și substanță răului, ipostaziindu-l, nu se ajunge oare la dualism? Știm că Platon, spre bătrânețe, în *Timaios* și *Legile* a fost tot mai puternic ispitit de dualism, care e destul de bine prevestit deja în *Republica* și în *Theaitetos*. Teoriile atomiste, și ele, respiră un aer dualist (chiar dacă nu neapărat de tip etic) cu decizia lor de a accepta ca realitate fundamentală a lumii, *în mod egal*, atât

atomii sau ființa, cât şi vidul sau neființa. Numai că urmarea dualismului nu e comodă deloc: într-adevăr, în ultimă instanță cum ar mai putea dualismul combate răul, *dacă îi conferă acestuia o valoare ontologică certă*? Cum mai poți combate neființa laolaltă cu ipostazele sale morale, odată ce s-a arătat, în baza raționamentului meontologic, nu numai că aceasta *este* (fie şi întru câtva), dar şi că *e necesar să fie* deopotrivă cu ființa? Pentru eleați răul mai putea fi tratat ca o iluzie şi desconsiderat, deoarece neființa era neant absolut; dar pentru reflecția meontologică acest tip de iluzie devine cu neputință, cu atât mai mult cu cât neființa este introdusă, ca realitate ontică, *în chiar inima universului inteligibil*, după cum am văzut în *Sofistul*. În schimb, în *Theaitetos*, Platon, deşi admitea răul ca pe o realitate opusă binelui, cel puțin îl alunga încă din domeniul ființei autentice, al inteligibilului:

„Nu e posibil ca relele să piară, Theodoros! Căci întotdeauna trebuie să existe *ceva contrar binelui*. Iar relele nu-şi au locul la zei, ci ele cu necesitate cutreieră firea muritoare şi tărâmul de aici" (*The.*, 176b).

Numai că cel care face această afirmație e personajul Socrate, care, în *Sofistul*, va ceda rolul conducător în discuție Străinului din Elea. Să semnaleze acum Platon o schimbare a sa de opinie în raport cu poziția anterioară din *Theaitetos* şi să reflecte, în fapt, *Theaitetos* o fază de gândire pre- sau proto-meontologică din gândirea filozofului? Ori poate că mai curând Platon trece în revistă, în *Theaitetos*, o poziție mai veche, pentru a o prezenta ca depăşită în *Sofistul* şi *Politicul*?

La urma urmelor, ne putem întreba unde se plasa în această dispută etică şi meontologică Socrate însuşi: Socrate, care îi combătuse vehement şi el pe sofişti „cu o zi înainte", în dialogul *Theaitetos*; Socrate, care totuşi

nu profesase teoria Ideilor, după cum şi acest dialog o arată, iar Aristotel o va confirma; Socrate, care, poate de aceea, nu dispunea de o teorie clară a adevărului şi a falsului, aşa cum o recunoscuse, de altminteri, în *Theaitetos*. Să reamintim că, în deschiderea *Sofistului*, Socrate îl întâmpinase pe Străinul din Elea cu o deferență excesivă, calificându-l drept „un zeu al disputelor", o prezență „aparținând puterilor zeieşti", care „vine să ne cerceteze şi să ne dispute spusele, nouă, oameni nepricepuți la argumentare" (*Soph.*, 216b).

Ironia obişnuită a lui Socrate față de cei care se consideră sau sunt considerați savanți? Pesemne că da. Dar nu e aici chiar Platon obiectul ironiei, dacă el se ascunde sub personajul Străinului? Şi din partea cui vine ea, nu tot a lui Platon? Are Platon unele rezerve față de propriile teorii? Am arătat că este foarte posibil ca nici *Sofistul* să nu fie ultimul cuvânt al filozofului. În continuare însă, până la sfârşitul dialogului, Socrate nu mai intervine, lăsându-i pe Străin şi pe Theaitetos să-l „demaşte" pe sofist, după ce apărarea acestuia bazată pe anti-meontologia lui Parmenide a fost respinsă. Consimțire, sau rezervă mută la raționamentul meontologic, ori la teoria *celor cinci plus unul genuri supreme*? Dar, în definitiv, cine e acest Socrate prea tăcut? Cel istoric, reconstituit (puțin probabil), ori Platon însuşi, care păstrează un rest de îndoială față de propria sa teorie, pusă în gura Străinului?

2.1. Suntem, cred, datori cumva, în acest moment al analizei noastre, să ne tragem cu un pas îndărăt, întrebându-ne dacă există reflecții meontologice sau anti-meontologice la Socrate însuşi, cel puțin aşa cum putem să-l înțelegem pe acesta din dialogurile mai timpurii ale lui Platon. Faptul că am avansat prea repede pe teren

platonician, până la teoria mai târzie despre neființă din *Sofistul*, nu ne scuteşte măcar acum de o privire, fie şi sumară, în urmă. Şi deoarece nu dorim să intrăm în controversele fără sfârşit asupra a ce anume exact din identitatea filozofică şi etică a personajului platonician „Socrate" a aparținut lui Socrate cel istoric, vom proceda prin eliminare: vom considera că, în cazul cel mai strict, nici teoria Ideilor, nici teza nemuririi Sufletului – strâns asociată de teoria Ideilor prin conceptul *reamintirii* – nu au fost profesate de Socratele istoric (Vlastos, cap. II).

Atunci, care este rostul interogației asupra temei neființei în cazul unui gânditor programatic dezinteresat de speculațiile metafizice, pentru a nu mai vorbi despre cele legate de fizică, aşa cum precizează Aristotel, într-un bine-cunoscut loc din *Metafizica*? (*Met.*, I, 6, 987b)

Există totuşi, după părerea mea, un teritoriu decisiv pe care Socrate întâlneşte reflecția meontologică: *acesta este teoria sa deopotrivă gnoseologică şi etică asupra ignoranței.*

Am văzut că, pentru gândirea greacă în general, spusa falsă însemna afirmarea existenței neființei. În acest caz, ignoranța, neştiința, necunoaşterea sunt, în mod evident, incapacități de a ajunge la ființă, rătăciri în teritoriul neființei:

„ — Oare cel ce ştie ştie ceva, sau nimic?...

— Răspund – vorbi el – că ştie ceva.

— Oare ştie un lucru care este, sau care nu este?

— Care este. Cum ar putea fi cunoscut ceva care nu este?

— Este deci corect să spunem... că lucrul care este întru totul poate fi întru totul cunoscut, iar cel care nu este deloc e întru totul necunoscut...

— Dar nu se referă cunoaşterea la ființă, iar neştiința, cu necesitate la neființă...?

— Ba da."(*Rep.*, 476e-477a)

S-ar părea că lucrurile sunt clare, desigur dacă, în pofida interdicției lui Parmenide, se recunoaşte cumva (implicit şi în acest text) că neființa există într-o anumită măsură, astfel încât şi ignoranța sau neştiința să aibă realitate, având un referent real.

Şi totuşi, pentru Socrate chestiunea neştiinței rămânea în general problematică, deoarece el observase că, odată recunoscându-i-se existența efectivă – mergându-se astfel pe linia gândirii comune –, nu era limpede cum se mai putea ieşi din ea. Ne gândim, într-adevăr, la dilema celebră formulată de Menon – un discipol entuziast al lui Gorgias – în dialogul platonician omonim: a căuta adevărul – adică „ceea-ce-este", ființa – este *sau inutil, sau imposibil.* Într-adevăr, dacă eşti deja cunoscător al adevărului este, firește, inutil să-l mai cauți, iar dacă eşti ignorant, este imposibil să-l găseşti, căci nu ştii nici măcar ce cauți şi nici dacă ceea ce ai găsit eventual este ceea ce ai căutat (*Men.*, 81e).[101] Într-adevăr, acest al doilea corn al dilemei presupune că ignoranța şi neştiința, deoarece au ca obiect falsul şi neființa („neştiința se referă cu necesitate la neființă"), care *nu sunt deloc,* sunt ele însele o absență totală, un întuneric desăvârşit, un neant complet *inexistent,* din care, aşa cum susținuse cândva Parmenide, *nu se poate naşte nimic,* deci nici cunoaştere! Evident, avem aici o formă deloc disimulată de anti-meontologie, deoarece, chiar dacă nu se neagă formal orice existență a neființei, se respinge totuşi decisiv posibilitatea de a avea de-a face cu ea: ignoranța nu are cum convietui cu ştiința, aşa cum neantul care *nu este deloc* nu poate convietui cu ființa parmenidiană totală, absolută. La fel ca

101. Robin atribuie această teză megaricilor mai curând decât sofiştilor din vremea lui Socrate, PR, 1, 1291, n. 37.

în viziunea eleată (şi în interpretarea ei sofistică), şi aici domneşte *o nemişcare absolută:* nu ontologică, de data aceasta, ci epistemică.

Se ştie cum a rezolvat Socrate dilema: prin întrebări repetate, reuşeşte să-l facă pe un tânăr sclav din casa lui Menon, un băiat lipsit de orice cultură matematică, să descopere singur soluția geometrică a duplicării pătratului. De unde ulterior, pentru a explica fenomenul acestei descoperiri, Socrate susține teza eternității sufletului şi a „reamintirii" cunoştințelor dintr-o existență prenatală. Se arată astfel că nu există ignoranță absolută, aşa cum postula dilema lui Menon, ci numai uitare parțială a unei ştiințe la care sufletul avusese cândva acces, uitare care poate fi înlăturată prin dialectică. Desigur, această ultimă teorie epistemologică, metafizică şi teologică nu i-o vom atribui autenticului Socrate, ci lui Platon.

Totuşi, cel puțin partea întâi a discuției dintre Socrate şi micul sclav poate fi considerată socratică – mă refer la partea sa pur „elenctică": la începutul conversației, băiatul e convins că deține o soluție simplă a problemei geometrice, dar aceasta se dovedeşte a fi greşită (el găseşte un pătrat de patru ori, şi nu de două ori mai mare decât pătratul dat) şi, în fapt, el ignoră cu totul adevărul. Prin întrebări repetate, Socrate reuşeşte să-l deconcerteze, să-l arunce în impas, băiatul dându-şi seama la un moment dat, năucit, că, în fapt, el nu cunoştea şi încă nu cunoaşte răspunsul:

„La început – arată Socrate – băiatul nu ştia care este latura pătratului de opt picioare (pătrate), *după cum nu ştie nici acum*; dar atunci credea că ştie şi răspundea temerar şi nu socotea că are vreo dificultate: acum consideră că are o dificultate şi, deşi în continuare nu ştie răspunsul, nici nu-şi mai închipuie că-l ştie" (*Men.*, 84a).

În continuare, un Socrate platonician îi va sugera abil soluția (cu ajutorul unei construcții geometrice – un pătrat construit pe diagonala pătratului dat), dar putem presupune că autenticul Socrate nu ar fi procedat astfel, el, care obișnuia să-şi lase partenerii de dialog în încurcătură, mulțumindu-se să examineze şi să respingă opiniile lor, nu să propună el însuşi soluții – şi mai ales soluții adevărate. Încă şi mai puțin ar fi propus autenticul Socrate teoria reamintirii şi pe aceea a Ideilor. Dar să vedem felul în care Socrate înțelegea ignoranța.

El observă că efectul trecerii menționate de la siguranță la nesiguranță în atitudinea băiatului este hotărâtor pentru soarta cunoaşterii: într-adevăr, nimeni nu poate dori să afle ceva nou, dacă nu ajunge să se convingă că e ignorant, deci dacă *nu ajunge să-şi cunoască propria necunoaştere.* Admiterea realității propriei neştiințe generează o stare de perplexitate tulbure, inconfortabilă psihic, plină de agitație lăuntrică, ce contrastează deopotrivă cu senina ignoranță totală, dar şi cu imperturbabila cunoaştere totală. Încă nu ştii exact ce trebuie să găseşti; dar ştii măcar ce trebuie să elimini ca fiind fals. Nu există certitudinea aflării adevărului, dar există certitudinea că, oricum, el nu e acolo unde credeai că se află, ceea ce e un câştig important pe care dilema lui Menon îl ignora. Poți, aşadar, încerca să avansezi şi poți reformula dificultatea, supunând din nou problema unei examinări, şi aşa mai departe. Starea aceasta de incertitudine înfrigurată – punct de plecare al unei noi situații existențiale şi epistemice – e descrisă şi de tânărul matematician Theaitetos în dialogul omonim, dar şi de numeroşi alți interlocutori ai lui Socrate, după ce opiniile lor inițiale au fost înlăturate ca false, din pricina contradicțiilor puse în lumină de Socrate, şi după ce şi-au dat seama ei înşişi că ceea ce ei credeau

a fi fost cunoaştere e în realitate pură neştiință (*The.*, 148e). (Ceea ce este adesea expus în dialogurile platoniciene zise „socratice", precum *Protagoras, Lysis, Charmides, Hippias maior* şi *minor, Republica,* cartea I etc.)

Dar conştiința ignoranței este, de fapt, condiția obişnuită (şi nu excepțională, ca în cazul acestor interlocutori) *a lui Socrate însuşi*, aşa cum el însuşi a descris-o judecătorilor săi în *Apologia*! Căci, după ce oracolul de la Delphi i-a transmis, prin intermediul unui prieten, că el, Socrate, ar fi cel mai înțelept dintre oameni, filozoful, incredul, a trebuit să constate, spre marea lui surprindere, că oracolul rostea adevărul, oricât de paradoxal suna acesta: căci, „punând la încercare" prin dialog „elenctic", pe rând, oamenii politici, retorii, poeții sau meşteşugarii, s-a vădit – spune Socrate – că „dintre noi nimeni nu ştie ceva bun şi frumos, doar că omul respectiv crede că ştie neştiind, în vreme ce eu, *chiar dacă nu ştiu, nici nu cred că ştiu.* Se pare deci că sunt mai înțelept decât el măcar prin acest lucru mărunt (σμικρῷ τινί), anume că nu cred că ştiu lucrurile pe care nici nu le ştiu" (*Apo.*, 21d).

Or – susține Socrate – condiția de ştiutor autentic aparține numai Zeului, în timp ce oamenii în general sunt ignoranți, cel puțin în toate chestiunile importante, esențiale pentru viața lor: ei nu ştiu ce sunt binele, virtutea, frumosul sau dreptatea, ceea ce înseamnă că, şi atunci când le sunt părtaşi, ajung acolo fără a-şi da seama, mai mult printr-un noroc sau o binecuvântare divină decât ştiind bine ceea ce fac. Totuşi, iată, o diferență „măruntă" există între ei: căci, în vreme ce majoritatea îşi ignoră cu suficiență chiar şi propria ignoranță, considerând că „neființa epistemică" nu este deloc, alții – oamenii obişnuiți arareori, în unele momente privilegiate, iar câțiva, foarte puțini la număr, în mod permanent –, deşi nu ştiu nici ei mai multe, ştiu măcar că „neființa este".

Să mai observăm aici ceva: în *Republica*, Socrate nu reuşeşte, până la finalul primei cărți (un posibil dialog independent de tinerețe, reluat de Platon ca preambul la restul *Republicii*; Vlastos, 47, 303), să dea dreptății o definiție valabilă, ceea ce înseamnă că nici el măcar nu posedă cunoaşterea dreptății, deşi, spre deosebire de alții, precum sofistul Thrasymachos, e măcar conştient de neştiința lui (*Rep.*, 354b-c). Socrate ştie totuşi *în ce fel* este dreptatea, şi anume ştie că omul drept nu va face rău nici prietenului, nici duşmanului, şi în general nimănui, şi că dreptul e mai fericit decât nedreptul. El nu are deci o *ştiință* a dreptății – căci aceasta ar fi presupus mai întâi o definiție a esenței sale, şi abia ulterior a proprietăților ei –, ci mai curând o *opinie corectă*, pe care însă o va propune întregii lumi. Cum anume? Ei bine, prin propria lui moarte, aproape voluntar şi cu seninătate asumată. Într-adevăr, acest mod de a ieşi din viață devine necesar – aşa cum vedem în *Criton* – deoarece Socrate refuză să fugă din închisoare, pe motiv că, fugind, ar răspunde răului făcut de Cetate cu un alt rău. Nu e deci moartea lui Socrate o formă ascunsă de sinucidere care instituie practic, sacrificial, un principiu etic pe care filozoful nu-l poate determina rațional, aşa cum bănuia Nietzsche? Nu e această moarte deci un complement al imposibilității de a ieşi pe o cale rațională din neştiința care se ştie pe sine?

În fapt, sensul vieții şi morții lui Socrate este că ne încredem în Socrate, cu viața şi moartea lui cu tot, nu însă în „ştiința" lui Socrate...

2.2. Ar exista, aşadar, după filozof, două feluri de ignoranță, şi deci, corespunzător, două feluri de neființă la care se referă ignoranța respectivă, de vreme ce s-a arătat că, în general, după Socrate, Platon şi alți filozofi, ignoranța se referă la ceea-ce-nu-este sau la neființă:

– Ignoranța (neştiința) *care se ignoră pe sine* este echivalentul epistemic al neantului absolut sau al *neființei prime*. Cel care posedă ignoranța aceasta neagă realitatea ei prin inconştiență, aşa cum filozoful eleat nega realitatea neființei sau a falsului. Singura ignoranță recunoscută de Menon, elevul lui Gorgias, ea afirmă, în felul ei, că *neființa nu este* şi nu admite realitatea epistemică a vacuității pe care o reprezintă. În manieră anti-meontologică, ea identifică vorbirea cu sens despre ceva cu exprimarea adevărului, considerând, evident, că, în ceea ce o priveşte, falsul nu există, odată ce ea a apucat să se exprime, şi că, în consecință, alternativa e între tăcere sau nonsens şi adevăr. Într-adevăr, a susține că nu ne putem cunoaşte ignoranța înseamnă a spune că, de fapt, nu putem învăța nimic nou, nici măcar faptul că o mai veche cunoştință ar putea fi falsă; şi atunci orice cunoştință existentă va fi adevărată, dacă o decretăm astfel. În fond, şi dilema lui Menon, ca şi teoria lui Antisthenes, neagă existența falsului, chiar dacă, în cazul de față, poate nu explicit în general, ci numai în privința propriilor aserțiuni, oricare însă ar fi ele.

– Ignoranța *care se ştie pe sine* corespunde pe plan epistemic *neființei secunde*. Astfel, ea se asociază reflecției meontologice, deoarece se ia totuşi foarte în serios şi se ştie pe sine drept neştiință şi referitoare la neființă – aşadar existând ca atare, deşi vidă de conținut pozitiv. Ea e numai *întru câtva* ignoranță, sau, dacă se vrea, e ignoranță a cărei „opțiune secundă" e propria conştiință de sine, având drept referință o *neființă şi un nimic despre care afirmă şi recunoaşte că există*. Tocmai asta şi creează tulburarea, suferința chiar a subiectului, care, în mod paradoxal, trebuie să admită că tot ce ştie este că nu ştie şi că ceea ce posedă în spirit *este ceva ce nu este*. Ignoranța a cărei

„opțiune secundă" e conștiința de sine reprezintă, într-adevăr, pandantul epistemic al neființei a cărei „opțiune secundă" e existența.

Cum se trece însă de la prima ignoranță, cea primară, la cealaltă – cu „opțiune secundă"? Prin exercițiul dialectic de punere la probă, prin *elenchos*: confruntat de Socrate cu contradicțiile rezultate din examinarea opiniilor sale, omul cade în perplexitate şi trebuie să admită – dacă e onest – că ceva e în neregulă cu opiniile sale care apar a fi jalnic de inconsistente şi deci false şi un nimic, deşi reale. Dezechilibrul rezultat, pierderea siguranței, incoerența, rătăcirea între poziții contradictorii – iată ceea ce îl determină pe subiect să nu-şi mai ignore ignoranța, respectiv să nu mai alunge propria-i neființă epistemică în neant, sau, în termenii noştri, ceea ce îl determină să treacă de la atitudinea anti-meontologică la cea meontologică. (E cazul unor interlocutori precum Thrasymachos, în Cartea I a *Republicii,* Hippias în dialogurile omonime, Gorgias sau Polos în *Gorgias,* dar chiar şi al lui Socrate însuşi, în *Protagoras.*)

Prin urmare, nu trebuie neapărat să presupunem *știința prenatală* pentru a explica aspirația spre cunoaştere; simpla apariție, în urma exercițiului *elenctic,* a contradicției şi a inconsistenței opiniilor formulate obligă ea însăşi la abandonarea ignoranței absolute, la fel precum luarea în serios a mişcării şi a multiplicității îi obligase pe atomişti să atribuie existență neființei. Se pare că neființa ajunge *să fie* atunci când devin imposibile şi inacceptabile neglijarea sau tratarea drept iluzorii a contradicțiilor lumii sau ale gândirii!

Aşa stând lucrurile, să notăm aici următoarele trăsături ale ignoranței care nu se ignoră:

– Semnificația ei – ca și a neființei secunde – e mai ales *operațională*: ignoranța care se știe pe sine e un concept contradictoriu, paradoxal, dar util ca ipoteză de lucru, deoarece explică în mod elegant efortul și năzuința spre cunoaștere, cu alte cuvinte *mișcarea posibilă în domeniul cunoașterii;* în chip analog neființa secundă ca „gen suprem" din *Sofistul* făcea posibilă existența mișcării în sine, iar vidul (neființa) atomiștilor – pe aceea a mișcării fizice. Și, așa cum vidul-neființă permitea explicarea formării noilor lumi și pieirea celor vechi, tot așa ignoranța secundă îngăduie emergența noului epistemic și depășirea vechiului. Fără ea, spiritul ar încremeni în repaosul absolut fie al ignoranței prime, fie al științei desăvârșite. Este important să constatăm că, în toate aceste trei cazuri, tocmai introducerea neființei ce este *întru câtva* asigură deblocarea ființei.

– Ignoranța secundă are și ea, prin analogie cu orice neființă secundă, cu valoare primordial operațională, tendința de a fi ipostaziată. În cazul ei, cred că ipostazierea este chiar *teoria platoniciană a reamintirii*: ignoranța secundă capătă un conținut ontic determinat, în momentul când ajunge să fie interpretată de Platon – nu de Socratele istoric – drept o uitare *aproape* totală a științei absolute cunoscute de suflet în faza prenatală și cvasi-pierdute în momentul întrupării sale. În măsura în care, într-adevăr, nu Socrate este cel căruia îi aparține această teorie, avem, la Platon matur (în *Menon, Phaidon, Phaidros*), o clară și frumoasă expresie a treptatei transformări a unei realități inițial strict operaționale într-o realitate ontică: ignoranța a cărei „opțiune secundă" este conștiința de sine devine *cvasi-uitarea cunoașterii transcendente*, ceea ce presupune mărețul eșafodaj atât al teoriei Ideilor, cât și al doctrinei despre nemurirea și transmigrația Sufletului. (Altfel

spus, neființa secundă devine „uitarea Ființei".) Nimic nu indică faptul că Socrate însuşi ar fi făcut pasul spre o atare ipostaziere, dar împrejurarea că ea a avut loc, la Platon, arată forța aproape irezistibilă a procesului de ipostaziere meontologică.[102]

– Meontologia epistemică socratică acordă o importanță existențială maximă neființei secunde, înțelegând-o ca proprie nu numai condiției filozofului, dar şi aceleia a omului autentic – aceasta în situația în care, statistic vorbind, ea formează marea excepție, şi deloc regula. Pentru Socrate (spre deosebire de Platon matur) această ştiință „improprie", „bună de nimic" (σοφία ἀξία οὐδενός), singura pe care o avem, această neştiință ştiutoare de sine – pe scurt, această neființă *aproape* totală – e unicul bun real de care dispunem ca oameni. Iată ceea ce poate da o idee despre caracterul aparte al meontologiei socratice (în raport cu alte variante de meontologie): nu numai că Socrate învesteşte cu sens şi realitate o anume neființă, dar aproape că nimic nu pare a fi mai valoros pentru el, în mesajul său, decât afirmarea repetată şi sâcâitoare pentru mulți dintre cei din jurul său a existenței şi valorii paradoxale a acestei neființe secunde. Acesteia i se acordă un rol aproape mai semnificativ – cel puțin pentru existența omenească autentică – decât este chiar acela al ființei.

---

102. A. Baumgarten mi-a atras atenția că această ignoranță care se ştie pe sine a lui Socrate ar putea fi „strămoşul" „intelectului posibil" al lui Aristotel din *DA*, III, 4-5. Ar fi, într-adevăr, cu putință numai considerând atunci că Aristotel, opus „teoriei Ideilor" a lui Platon, care presupunea existența unor întipăriri nemanifeste în suflet, a revenit la o teză socratică, considerând intelectul uman o „tabula rasa", capabil însă să primească înscrisul din partea intelectului divin. Dar asta presupune admiterea prealabilă a realității acestei „tabula rasa".

Astfel, nu numai că, la Socrate, neființa ajunge *să fie*, nu numai că ea *nu* e întruchipată de un rău (sofistul), ca la Platon în *Sofistul*, dar ea ajunge *să fie și un bine* – aproape singurul rezervat pentru om!

2.3. Vom mai rămâne puțin la Socrate, examinând din perspectivă meontologică două celebre trăsături ale dialecticii sale: *maieutica* și *ironia*.

Maieutica – „arta moșitului" – e prezentată în mod explicit de Platon drept o metodă socratică într-un singur dialog, și acesta târziu, posterior *Republicii*, anume în *Theaitetos*. Filozoful îi dezvăluie tânărului matematician Theaitetos că el, Socrate, practică, la fel ca mama sa, moașa Phainarete, arta moșitului, lucru rămas necunoscut în general oamenilor, care știu numai că el e un ins neobișnuit. „Moșitul" său se referă însă nu la femei, ci la tineri, și are în vedere aducerea pe lume nu de copii, ci de adevăruri, îngrijește nu trupurile, ci sufletele. Scopul acestui „moșit" ar fi ajutarea partenerului de dialog să descopere un adevăr și apoi examinarea *elenctică* a acestuia, pentru a se vedea dacă e vorba despre un adevăr valabil, sau dacă, dimpotrivă, nu e decât „o imagine goală și un fals" (*The.*, 151e).

Platon dă a înțelege că „moșitul" e un fel de secret al lui Socrate, ceea ce aruncă bănuiala că, în fapt, autenticul Socrate nu și-a numit niciodată dialectica „moșit" (maieutică). Dar ce motiv ar fi avut Platon să „inventeze maieutica" și să i-o atribuie lui Socrate?

Socrate îi explică lui Theaitetos condiția celui care practică maieutica:

„Într-adevăr, mi se întâmplă și mie precum moașelor: sunt incapabil să nasc știință. Astfel, ceea ce mulți deja mi-au reproșat, anume că îi întreb pe alții, dar că eu nu

răspund nimic despre nici un subiect, pentru că n-am nici o expertiză, ei îmi reproşează pe bună dreptate. Cauza acestui fapt este următoarea: Zeul mă sileşte să moşesc, dar mă opreşte să nasc!" (*The.*, 150d)

Regăsim astfel recunoaşterea din partea lui Socrate a propriei ignoranţe – adică, în termeni epistemici, a existenţei *nefiinţei secunde*: Socrate e gol de ştiinţă, dar măcar cunoaşte acest vid şi admite deschis că el există. Până aici, avem ceva autentic socratic, sub raport istoric. În schimb, ideea că *alţii* pot fi diferiţi, că ei ar purta rod în suflet, chiar dacă nu şi-ar da seama, astfel încât ignoranţa lor, odată recunoscută, ar putea conduce ulterior, „moşită" fiind, la adevărata ştiinţă, adică nu la o cunoaştere parţială, incertă şi locală, ci la aflarea marilor adevăruri – iată ceea ce este puţin probabil să fie o teză socratică. Ar însemna că, după Socrate, ar exista *două tipuri de nefiinţă secundă* (în afara nefiinţei prime): a sa proprie (ca şi a altora, destui), care e autentică, e vid de fiinţă care se ştie ca atare; dar, pe de altă parte, ar exista şi o nefiinţă diferită, convertibilă în fiinţă, proprie câtorva privilegiaţi care ar fi în stare să descopere în ei adevărata ştiinţă uitată: nefiinţa, în acest caz, ar fi o fiinţă non-manifestă, latentă, care aşteaptă trezirea, „scoaterea din starea de ascundere", pentru a vorbi precum Heidegger. Că, din nou, nefiinţa secundă e ipostaziată, în mod platonician, şi nu socratic, într-o fiinţare latentă mi se pare plauzibil.

Într-adevăr – ne amintim – în *Apologia* (a cărei mărturie socratică trebuie preferată din acest punct de vedere lui *Theaitetos*, deoarece este una dintre cele mai timpurii opere a lui Platon, în vreme ce *Theaitetos* datează cu câteva decenii mai târziu) Socrate declarase răspicat înaintea judecătorilor săi: „Există şansa ca ştiutor să fie Zeul, ...iar ştiinţa omenească e vrednică de puţin, ba chiar de nimic",

astfel încât oracolul din Delphi avea dreptate să spună că *„cel mai ştiutor om* este cel care, precum Socrate, a recunoscut că nu e vrednic de nimic în privința ştiinței." E limpede deci că pentru *acest* Socrate maieutica nu ar avea de „moşit" decât false şi iluzorii adevăruri. Socrate, în *Apologia,* nu admite excepții, nu afirmă nicăieri că există unii oameni privilegiați care „poartă rod", în vreme ce alții, precum el însuşi – nu, ci, dimpotrivă, susține că singura „ştiință omenească" e recunoaşterea propriei nimicnicii şi că „cel mai înțelept dintre oameni", adică el însuşi, este de fapt un ignorant. *Maieutica mi se pare deci o dezvoltare platoniciană, care presupune, de altfel, în subtext, teoria Ideilor.* Căci, aşa cum se arătase în *Phaidros* (250a), sufletele sunt mai mult sau mai puțin apte să-şi reamintească, în funcție de cât timp s-au aflat în „locul supraceresc".

Platon merge chiar mai departe şi pare a sugera că maieutica însăşi nu e decât o metodă imperfectă pentru ajungerea la adevăr: *Theaitetos* rămâne un dialog aporetic, care, deşi respinge cu succes relativismul lui Protagoras, nu reuşeşte să dea o definiție validă ştiinței – tema conversației dintre Socrate şi tânărul matematician Theaitetos. S-ar putea spune, un moment, că aici Platon îi dă dreptate autenticului Socrate: nu există cunoaştere autentică omenească (ci cel mult ştiințe parțiale, limitate, imperfecte). Pentru Platon însă, rezultatul final negativ al lui *Theaitetos* e mai degrabă o ocazie, nu de a reveni la autenticul Socrate, ci de a-l abandona pe Socrate aproape cu totul[103], în calitate de personaj principal al dialogurilor şi de purtător de cuvânt al propriilor idei. *Sofistul* şi *Politicul,* care continuă cadrul discuției din *Theaitetos,* îl au pe

103. Aproape cu totul, căci rămâne excepția *Philebos,* dialog târziu şi care îl are totuşi pe Socrate drept protagonist.

Străinul din Elea drept protagonist, *Timaios* şi *Critias* – pe personajele omonime, iar *Legile* – un anonim străin atenian. Altfel spus: după ce Platon a abandonat autenticitatea negativităţii socratice în favoarea unui „Socrate ameliorat" (pozitivat) cu maieutică, el renunţă chiar şi la acesta din urmă, deoarece optimismul epistemologic platonic nu se mai potrivea câtuşi de puţin cu orice urmă de scepticism socratic.

Pentru Socratele autentic, ignoranţa care se ştie, adică nefiinţa epistemică despre care se admite că este, nu e, în realitate, *o treaptă intermediară* în lungul drum al filozofului, şi al omului în general, spre ştiinţa autentică şi spre fiinţa autentică. Acest lung drum rămâne, cu siguranţă, de inspiraţie platonică, chiar dacă el e prezentat uneori de personajul Socrate, aşa cum se întâmplă în *Banchetul* sau în *Republica;* în acest caz, nefiinţa secundă e ipostaziată *în uitare relativă a adevărului transcendent sau latenţă a cunoaşterii.* Dar Socratele istoric pare a fi considerat *nefiinţa secundă ca un bun în sine şi ultim,* dincolo de care nu ar mai putea exista un alt parcurs – cel puţin pentru omul ghidat numai de raţiune, şi nu de o inspiraţie divină. Nihilism, scepticism? Mai curând pesimism radical. Într-adevăr, această fiinţă secundă definea existenţial situarea omului faţă de Zeu, şi valoarea ei stătea tocmai în recunoaşterea pesimistă a înălţimii foarte modeste a staturii intelectuale umane dinaintea măreţiei inegalabile şi incomparabile chiar a Zeului. Condamnat de cetate pentru ateism şi considerat de nenumăraţi interpreţi drept părintele fondator al raţionalismului, Socrate a fost totuşi un autentic *homo religiosus,* aşa cum îl văzuse cu dreptate, de altminteri, şi Xenophon; el era convins că problemele Universului, ale naturii, ale binelui şi răului, ale destinului rămân un domeniu rezervat zeilor

(*Xen.*, I, 7-10). La Socrate, aşadar, Zeul şi numai Zeul e Ființa, în vreme ce omul, al cărui orgoliu şi autoprețuire nu au limită, rămâne o cvasi-nulitate şi nu ar avea de ales decât între neființa primă şi neființa secundă.

Iar deosebirea celei de-a doua față de prima? Ne amintim: „un lucru mărunt"...

2.4. Ironie? Majoritatea modernilor care citesc textul acesta din *Apologia*, dar şi, pesemne, judecătorii atenieni ai lui Socrate au luat invocarea acestui „lucru mărunt", care ar deosebi cele două ignoranțe, drept o ironie – adică l-au înțeles, în sensul primar al cuvântului grecesc εἰρωνεία, ca pe o disimulare, o prefăcătorie (Vlastos, I): Socrate vrea să indice de fapt – gândesc ei – altceva, ba chiar ceva contrar a ceea ce spune efectiv. Diferența dintre el şi ceilalți ar fi, în fapt, în ochii săi, nu măruntă, ci foarte mare, dar Socrate, care se prețuieşte astfel excesiv pe sine însuşi (oricum mult mai mult decât îşi prețuieşte concetățenii şi statul), nu o recunoaşte direct.

De asemenea, când în deschiderea dialogului *Menon* Socrate declară că, spre deosebire de Gorgias şi de noii discipoli tesalieni ai acestuia, toți inşi, chipurile, foarte învățați, el nu ştie ce este virtutea şi cu atât mai puțin ştie dacă ea se poate învăța sau nu, stârnind uimirea lui Menon, acesta, ca şi cititorii dialogului sunt ispitiți să creadă că Socrate se preface: el ar şti de fapt multe despre virtute, dar refuză să le comunice, se declară ignorant, complăcându-se să-şi hărțuiască partenerul de dialog cu întrebări. Este ceea ce susține şi sofistul Thrasymachos, în cartea I a *Republicii*, considerată de mulți interpreți ca aparținând perioadei socratice a lui Platon, la auzul refuzului lui Socrate de a da o definiție a dreptății:

„O, Heracle – iată şi *obişnuita ironie* a lui Socrate! Ştiam asta şi le-am spus băieţilor că n-ai să vrei să răspunzi [ce e dreptatea], că vei tot simula neştiinţa şi vei face orice mai degrabă decât să dai un răspuns, dacă cineva te întreabă ceva!" (*Rep.*, 337a).

Noi am spune că marea ironie e că, în sens profund, *Socrate nu este ironic*, deoarece, în fond, el nu se preface! Ce sunt lucrurile importante – virtutea, ştiinţa, dreptatea, frumosul, binele – *el chiar nu ştie*, aşa cum nu ştiu nici ceilalţi. Iar faptul că el îşi cunoaşte şi îşi recunoaşte ignoranţa nu reprezintă, probabil, prea mult din perspectiva fiinţei şi a adevărului care sunt în posesia exclusivă a Zeului.[104] Nu e aici nici o disimulare din partea sa, ci admiterea purei realităţi, ceea ce, desigur, pare greu de înţeles şi de acceptat. (Ştim noi mai multe astăzi despre toate aceste lucruri – frumosul, ştiinţa, binele?) Privind de sus, dinspre Zeu, adică dinspre absolutul fiinţei şi dinspre ştiinţa inaccesibilă pentru om, diferenţa dintre neştiinţa socratică şi neştiinţa comună e cu adevărat mică, rămâne neînsemnată şi „un lucru mărunt"; din acest punct „suprem" de vedere nu-i deci nici o prefăcătorie din partea lui Socrate în a prezenta astfel diferenţa. (Desigur că, mai târziu, Platon a interpretat-o strict ironic, fiindcă pentru el cunoaşterea şi ştiinţa deveniseră posibile, iar neştiinţa socratică reprezenta condiţia necesară – deşi nu şi suficientă – a acestora.)

Dintr-o perspectivă strict omenească, ce-i drept, diferenţa dintre cele două pare mai însemnată şi, din acest punct de vedere, există, pesemne, o ironie socratică, în sensul că Socrate dă a înţelege celor atenţi şi sagaci opusul

104. În *Banchetul*, 177d, Socrate – dar un Socrate platonic – face o excepţie şi declară că se pricepe totuşi la ceva: chestiunile amoroase.

a ceea ce spune efectiv. Numai că sensul acestei diferențe mari, acum, dintre cele două neştiințe rămâne de fapt superficial, înțeles greşit de ceilalți oameni, pentru care Socrate, orice ar face, rămâne un ştiutor disimulat; ei îl suspectează de o cunoaştere pozitivă secretă pe care refuză în mod necavaleresc să o dezvăluie. Ei nu vor să admită că Socrate *chiar nu ştie* şi că numai recunoaşterea ființării neființei sale îi este unica superioritate față de ei – *mare din perspectiva omului, neglijabilă din aceea a Zeului.* Va rămâne de discutat pentru ei, din această perspectivă a omului, numai dacă disimularea lui Socrate e malefică – voind să-i corupă pe ceilalți, abătându-i de la moralitatea comună, cum cred judecătorii săi – sau dacă ea e benefică, formatoare, inițiatică, aşa cum interpretează apropiații săi – şi în primul rând Platon – şi cum vor interpreta mai târziu neoplatonicienii.

3.1. Socrate admitea totuşi că ființa şi ştiința există, chiar dacă, având în vedere identitatea lor cu natura Zeului, ele sunt cvasi-inaccesibile marii majorități a oamenilor. Ce se va întâmpla însă în momentul când şi zeii, şi ființa, şi ştiința vor fi puse la îndoială? Neființa secundă va tinde să invadeze totul; mai mult, ea va semăna tot mai mult cu neantul sau cu ființa primă. Este ceea ce ne întâmpină mai târziu în scepticismul grec, cu cele două variante ale sale, Academia Nouă şi şcoala întemeiată de Pyrrhon din Elis.

Spre deosebire de urmaşii imediați ai lui Platon, dar şi de platonicienii mai târzii, de după secolul I d.Cr., Academia Medie şi Nouă, mai ales prin Arcesilaos (315-240 î.Cr.) şi, mai târziu, prin Carneades (219-129 î.Cr.), nu mai credeau că Platon avusese o „doctrină". Luând în serios atât dialectica aporetică a dialogurilor „socratice", cât şi anumite ezitări şi amânări ale lui Platon de a preciza

unele puncte de doctrină, Arcesilaos şi Carneades (care, aidoma lui Socrate, nu au scris nimic) îmbrăţişează scepticismul, radicalizând poziţia socratică: după ce resping, va explica Cicero (Cicero, *Ac.post.*, I, 45), în maniera elencticii socratice, orice propunere pozitivă formulată de interlocutor, ei proclamă, ca şi Socrate, că nu ştim nimic; dar, spre deosebire de el, care excepta de la ignoranţă măcar acest lucru – cunoaşterea ignoranţei proprii –, medio- şi neo-academicienii o vor nega şi pe aceasta: *nu ştim nici măcar că nu ştim nimic* (Brochard, 114).[105] Scopul era abţinerea de la orice angajament practic, axiologic şi doctrinar, sau, cu un celebru termen tehnic, „suspendarea judecăţii" – ἐποχή.[106]

Erau ei convinşi până la capăt susţinând aceasta? Unii, încă din Antichitate, s-au îndoit, văzând, mai ales la Arcesilaos, în fundalul scepticismului profesat cu strălucire în şcoală, în spatele oratorului scânteietor şi cu imens succes la public, destulă duplicitate şi încercarea de a câştiga merit şi faimă sub insigna măreaţă a lui Socrate

---

105. Diogenes Laertios (DL, IX, 58) atribuie teza că nu ştim nici măcar faptul că nu ştim nimic lui Metrodoros din Chios, discipolul lui Democrit, sugerând că acesta l-ar fi influenţat, indirect, pe Pyrrhon. Dar e mai plauzibil că neo-academicienii ar fi continuat şi exagerat pur şi simplu direcţia sceptică socratică. V. şi Carlos Levy, „Images de Socrate dans le scepticisme antique" (*Réceptions*, 27). Decisivă e aici mărturia lui Cicero: „Arcesilaos nega că ceva poate fi ştiut, nici măcar acel lucru pe care Socrate şi-l mai păstrase [nu poate fi ştiut], anume că el ştie că nu ştie nimic" (*Academicele posterioare*, I, 45).

106. Michael Frede (Frede, 258) insistă atât asupra legăturii dintre scepticul academic şi Socrate, cât şi asupra faptului că scepticul face un pas mai departe: nu numai că el respingea adevărul premiselor interlocutorului, dar nu susţinea nici validitatea argumentaţiei. Ceea ce e identic cu a nu şti nici măcar dacă ştii sau nu ştii.

şi Platon. Diogenes Laertios afirmă despre „academician" că, din pricina luxului în care se complăcea, acesta părea a fi un „alt Aristippos" (întemeietorul şcolii hedoniste cirenaice, discipol al lui Socrate), că trăia fără fereală cu două curtezane deodată, ba mai era interesat simultan şi de băieți (DL, IV, 40). Suspendarea judecății în desfrâu? Totuşi, chiar Diogenes îi recunoştea lui Arcesilaos şi calități pozitive: era lipsit de îngâmfare, binevoitor cu discipolii şi, într-o vreme când linguşirea tiranilor devenise o regulă, Arcesilaos s-a ferit să-şi aducă omagiile lui Antigonos Gonatas, regele Macedoniei, aflat în „vizită de lucru" prin Atena (DL, IV, 39).

O teorie cu oarecare credit începând de prin secolul I î.Cr. – amintesc despre ea Cicero, Sextus Empiricus, Numenios din Apameea şi Augustin – credea a şti că medio- şi neo-academicienii ascundeau mistere doctrinare platonice sub o aparență sceptică prin care doreau să-i scandalizeze şi astfel să-i îndepărteze pe neinițiați (Brochard, 128-130). Dar se strecoară aici, pesemne, mai curând decât o realitate istorică, perplexitatea indusă de scepticismul radical al medio- şi neo-academicienilor, în dezacord vădit cu Platon, de la care totuşi se revendicau. Mai este desigur şi încercarea compensatorie de a da acestui scepticism un sens „pozitiv", oarecum în acord cu *Weltanschauung*-ul din perioada Imperiului, tot mai obsedat de „mistere" şi adevăruri ocultate sub o aparență înşelătoare şi cu un exterior neatractiv.

Să revenim însă la afirmația sceptică radicală: *nu ştim nimic, nici măcar faptul că nu ştim nimic* (S). Oare măcar *ştim* că nu ştim nici măcar faptul că nu ştim nimic? Îl ştim deci pe S, cel puțin? Dacă da, atunci înseamnă că ştim totuşi ceva şi am ieşit din scepticismul absolut sau din neființa epistemică totală. Dacă nu, înseamnă că vom

putea spune că *nu ştim că nu ştim* nici măcar faptul că nu ştim nimic: vom avea o nouă propoziţie sceptică, încă şi mai radicală: „nu-l ştim pe S" (T). Iarăşi însă ne vom putea întreba dacă avem sau nu cunoaşterea ultimei propoziţii, adică dacă îl ştim măcar pe T. Dacă da, din nou vom părăsi scepticismul radical, căci înseamnă că vom şti totuşi ceva. Iar dacă nu, vom avea propoziţia şi mai radicală V: „nu-l ştim pe T", adică: *„nu ştim că nu ştim că nu ştim* nici măcar faptul că nu ştim nimic." Şi aşa mai departe.

Ce înseamnă aceasta? Că, dacă scepticul vrea să nege metodic orice cunoaştere, fie şi pe aceea a propriei ignoranţe, el – spre deosebire de omul în mod spontan ignorant şi nepăsător cu propria ignoranţă – va trebui să reia mereu negaţia cunoaşterii necunoaşterii, avansând astfel mereu mai departe spre ignoranţa totală (nefiinţa absolută), *fără însă a o putea atinge vreodată.* În termeni meontologici: nefiinţa secundă e aneantizată mereu şi iarăşi mereu refăcută prin îndoială, întinzându-se mereu cu încă un pas mai departe, iar procesul de aneantizare-refacere nu are capăt. Astfel că, deşi neantul devine tot mai amplu, tinzând să învăluie în obscuritate nu numai fiinţa, dar chiar şi nefiinţa secundă, ce e tot mai greu de distins de nefiinţa primă, totuşi procesul nu se poate desăvârşi niciodată, iar *neantul total nu e realizat niciodată pe deplin.* „Opţiunea secundă" pentru fiinţă a nefiinţei sceptice tinde astfel, inevitabil, să confirme totuşi fiinţa![107]

Aşadar, poate că platonicienii mai târzii, cu teoria lor despre „ocult", intuiau totuşi ceva autentic în structura de adâncime a Academiei Noi, chiar dacă se gândeau,

---

107. Ceea ce aminteşte, *mutatis mutandis,* de procedura „turnirului khazar" pe care am explicat-o în volumul nostru cu acelaşi nume (Andrei Cornea, *Turnirul khazar – împotriva relativismului contemporan,* Bucureşti, 1997, pp. 47-59).

poate fals, la o doctrină pozitivă, când în fapt era vorba despre metodă: procesul de aneantizare sceptică lasă mereu undeva, tot mai ocultat, un „rest de neființă ce este", inasimilabil vreodată de neant. În pofida păienjenișului negațiilor repetate şi tot mai necruțătoare, în răspărul nimicului epistemic care se lățeşte neîncetat, scepticul pare a fi ascuns sub vălurile fără număr ale negațiilor sale un secret pe care abia dacă el însuşi l-ar fi acceptat: *ființa însăşi a neființei.*

3.2. Un neant epistemic *aproape* atotcuprinzător – iată scepticismul! Or, acest cvasi-neant a fost *ipostaziat meontologic* sau, dacă vreți, întruchipat fizic în persoana şi viața lui Pyrrhon din Elis (365-275 î.Cr.), întemeietorul celeilalte şcoli sceptice, anterioară Academiei Medii şi Noi şi care, posibil, a influențat-o pe aceasta din urmă. Pyrrhon a fost o figură uluitoare, cu adevărat „venerabilă şi teribilă", profund admirată de contemporani şi chiar de rivalii „dogmatici", precum Epicur. Până şi concetățenii săi l-au făcut mare preot, ba chiar, copleşiți de iubirea pentru filozofie din pricina lui Pyrrhon, ar fi votat ca toți filozofii să fie scutiți de impozite (DL, IX, 64). Dar unii discipoli l-au adorat de-a binelea, precum Timon din Phlius, considerându-l un iluminat, un om divin şi un mântuitor al neamului omenesc, deoarece i-ar fi eliberat pe oameni de obsesia maladivă şi periculoasă de a voi să aibă dreptate cu orice preț!

Influența lui Socrate asupra lui Pyrrhon era şi de această dată vizibilă şi recunoscută deschis de discipolii mai târzii. Totuşi, probabil că Pyrrhon, care călătorise în Orient în timpul lui Alexandru şi se întâlnise cu gimnosofiştii indieni, adusese ceva nou de acolo în Grecia: vidul Nirvanei budiste – devenit la el „tipul de filozofie bazat

pe incognoscibilitate şi pe suspendarea judecăţii (τὸ ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς εἶδος)" (DL, IX, 61).

La fel ca şi Arcesilaos, pe care îl va influenţa, de altminteri, nici Pyrrhon nu a scris nimic şi, spre deosebire de acesta, s-a ferit chiar şi să teoretizeze scepticismul, deoarece a expune teze sceptice ar fi însemnat deja a avea un angajament. „Misolog" în cel mai înalt grad, el s-a mulţumit să trăiască conform crezului său (şi a trăit nouăzeci de ani, dovadă că neangajarea e profitabilă!): era convins că nimic nu e mai valoros sau mai important decât orice altceva, nici măcar viaţa decât moartea, sau sănătatea decât boala; susţinea că nici o opinie nu e sigură, că nu există nici frumosul, nici urâtul, nici dreptatea, nici nedreptatea. Mai spunea că nici o afirmaţie nu e mai adevărată decât negaţia ei, ele având toate puteri egale, şi că nici măcar această propoziţie a egalităţii depline nu e mai adevărată decât negaţia ei. Fiinţa ca adevăr şi nefiinţa ca fals se cufundă la el în indistincţie (DL, IX, 62; Brochard, 69). A fi cu adevărat înţelept şi a obţine pacea sufletească presupune a practica indiferenţa completă (ἀδιαφορία) faţă de orice.

Dar cum se poate trăi astfel efectiv? Viaţa practică nu admite, de regulă, suspendarea judecăţii. Ea cere acţiune, decizie, alegere, preferinţă. Diogenes Laertios spune că Pyrrhon totuşi „nu s-a abătut pentru nimic din calea sa, fără a lua precauţiuni şi îndurând orice, după împrejurări, în faţa unui car, a unei prăpăstii, a unui câine sau a orice altceva..." şi că, stând lucrurile în acest fel, „era salvat de prietenii săi care îl urmau îndeaproape" (DL, IX, 62-63).

Putem considera *indiferenţa totală* a lui Pyrrhon drept o admitere implicită, practică a supremaţiei nefiinţei, în viaţă, asupra fiinţei? Căci a spune „nimic nu e mai important decât altceva" înseamnă, în definitiv, a spune că ceva

are valoare numai întrucât este nimic. (Numai nimicul nu are grade de comparație.) Așadar, numai nimicul pare să existe cu adevărat. Și totuși neființa ce are ființa drept „opțiune secundă" subzistă, fie și prin practica sa filozofică. E o neființă care, de fiecare dată când e apăsat afirmată, încă șoptește, abia auzit, dar distinct ființa, obținând astfel o victorie discretă împotriva unui nihilism ce părea absolut. Dar, dacă așa stau lucrurile, atunci locul lui Pyrrhon, la extremitatea poziției meontologice, chiar pe „buza neantului", dar totuși de partea vieții, este legitim. Poziție păstrată nu fără ajutorul celor care îl iubeau. Căci neființa pe care el voia să o afirme în fiecare moment din viață ar fi devenit repede neant complet în întruchiparea sa omenească prin moartea filozofului, dacă – așa cum s-a spus – nu ar fi intervenit mereu prietenii să o păstreze în viață, să o țină din răsputeri ca *să fie...*[108]

*

Neființa secundă, așadar, e la Socrate, în instanțierea ei epistemică, mai curând un bine; la fel și la Arcesilaos și Carneades, pentru a nu mai vorbi de Pyrrhon. Dimpotrivă, la Platon (în *Sofistul*), cel puțin în instanțierea ei umană, în persoana sofistului, ea este un rău. *Ethos*-ul socratic și cel sceptic sunt, prin urmare, „orientate", dar, paradoxal, nu în direcția ființei – rămasă inaccesibilă –, ci mai curând a neființei secunde – ceea ce e, într-adevăr, un rezultat neașteptat! Dar chiar și așa, indirect și la „opțiunea a doua", aceasta va invoca și confirma ființa.

108. Nu știm dacă pentru Pyrrhon „indiferența" era în mod explicit identificată cu o formă de neființă. De aceea, conform cu metoda pe care am urmat-o, nu putem fi siguri că prezența lui Pyrrhon în această lucrare este legitimă.

Cât despre atomişti, nu avem ştiinţă ca aceştia să fi acordat o valoare etică, nici o orientare nefiinţei lor (vidului). La ei ambele principii, nefiinţa şi fiinţa, sunt accesibile numai pentru intelect, printr-o cunoaştere „legitimă", raţională (γνησίη). Tot o cunoaştere „legitimă" regăsim şi la Platon, unde numai „dialecticianul" are acces la Idei, deci şi la Ideea fiinţei şi a nefiinţei. În schimb, compuşii din atomi şi vid, respectiv, multiplele care participă la Idei ţin de lumea fenomenelor, sesizabile prin simţuri şi dificil de înţeles raţional, şi care nu constituie deci obiectul ştiinţei.

În toate aceste teorii meontologice diverse, mişcarea – a lucrurilor, a Ideilor sau a spiritului omenesc – devine posibilă, odată ce nefiinţa e admisă ca nefiinţă *ce este*. Ba chiar putem spune că nefiinţa secundă e introdusă cu intenţia de a da seama atât de mişcare, cât şi de multiplicitate. Dar e un preţ serios de plătit pentru asta: el constă în dificultatea conceperii contradictorii a acestei nefiinţe *ce este*, deoarece trebuie acordată realitate ontică unei realităţi operaţionale, conceptuale. Or, demersul pare a readuce, pe uşa din dos, exact teza lui Parmenide că „totuna-i a gândi şi a fi". (Socrate, poate, care vine cu o instanţiere numai epistemică şi morală a nefiinţei, scapă de această dificultate. Dar nu şi Pyrrhon, dacă el însuşi devine întruchiparea fizică a nefiinţei secunde.)

La Democrit (Leucip) omul trăieşte *la egală distanţă* – ca să spunem aşa – deopotrivă de fiinţă şi de nefiinţă. (Asta dacă nu considerăm că nefiinţa secundă acordă totuşi, fie şi ca *opţiune a doua*, precedenţă şi confirmare fiinţei.) La Platon, în *Sofistul*, fiinţa are o certă prioritate faţă de nefiinţa secundă, vădită în aceea că nefiinţa nu a primit un statut clar de gen suprem, aşa cum îl are fiinţa. La Socrate însă (pentru a nu mai vorbi despre sceptici), omul trăieşte cufundat în plină nefiinţă, iar alegerea sa

între neființa primă şi cea secundă rămâne într-adevăr „ceva mărunt", dacă se priveşte din perspectiva foarte înălțată a ființei şi a adevărului divin – incomensurabile cu realitățile omeneşti. Dacă totuşi omul alege cea de-a doua neființă, nici atunci nu va cunoaşte de fapt adevărul, dar măcar *va dori fără încetare* să cunoască ceva mai mult – cu cât succes nu devine totuşi niciodată limpede; oricum, aşa se naşte *philosophos*-ul. Iar ironia ironiei rămâne că Socrate, dintre toți oamenii, „a fost de bună seamă cel mai bun şi, îndeobşte, cel mai înțelept şi cel mai drept" (*Phaid.*, 118a), pesemne fiindcă, între două nimicuri, el singur a ales corect...

4.1. În fond, marea dispută la care încercăm să-l facem părtaş pe cititorul acestor pagini nu se dă între cele două ignoranțe şi nici măcar între cele două nimicuri şi neființe despre care a fost vorba, ci, în mod mai profund şi mai *originar*, ea e disputa între *două raționalități:* o raționalitate „riguroasă", proprie anti-meontologiei, şi una „relaxată", caracteristică reflecției meontologice. (Meontologia şi anti-meontologia nu epuizează, desigur, extensia celor două raționalități, dar constituie, ca să spunem aşa, „fenomenul lor originar".) Prima raționalitate ridică exigențe mari, chiar exagerate față de claritatea şi coerența non-contradictorie a conceptelor puse în joc – sunt exigențele lui Parmenide, Zenon din Elea, Antisthenes, dar şi, mai târziu, Descartes (aşa cum am văzut în textul de la pagina 90), sau, poate, încă mult mai recent, Einstein (în refuzul său de a accepta interpretarea indeterministă a mecanicii cuantice), R. Carnap ori Wittgenstein din *Tractatus logico-philosophicus*. Pentru această raționalitate riguroasă – pe care o vestise odinioară Zeița lui Parmenide –, ideile trebuie să fie neapărat „clare şi distincte" (necontradictorii)

înainte de toate, pentru a putea fi acceptate ca operaționale (Wittgenstein, *Tr.*, 4.116)[109] – ceea ce nu se potrivește deloc cu ființarea neființei, indiferent dacă aceasta este văzută sub forma vidului, a unui contradictoriu al ființei în general sau pur și simplu sub forma unei contradicții insolubile, după cum este aceea – din fizica nouă – dintre undă și particulă. În orice caz, raționalitatea riguroasă întâmpină – cum am văzut deja – dificultăți majore când e vorba să rezolve anumite probleme, precum aceea a mișcării sau a diversității. Ea seamănă cu o femeie de lume de la un bal de pe vremuri ale cărei mișcări de dans erau împiedicate și rigidizate de corsetul strâns pe care era obligată de modă și etichetă să-l poarte.

Dimpotrivă, raționalitatea relaxată este ca o femeie frumoasă care se bucură de îngăduințele unei mode mai moderne.[110] Ea a scăpat de corset și răsuflă și se mișcă mai liberă. (Operaționalitatea conceptelor nu mai depinde de claritatea acestora, ci numai de utilitatea lor.) În consecință, dansul ei a devenit mai amplu, mai firesc, mișcările – variate, rapide, fără opreliști; dar nu există acum riscul ca, într-o clipă de neatenție sau în timp, ele să degenereze, devenind dizgrațioase și indecente, cel puțin în ochii unui moralist mai auster?

În orice caz, e de adăugat aici că între cele două raționalități nu se poate institui nici o ierarhie indisputabilă, care să certifice superioritatea uneia dintre ele. Altfel spus, nu putem stabili pe o bază rațională care dintre cele două raționalități „are dreptate". Și e, desigur, limpede de ce

---

109. „Tot ceea ce poate fi în genere gândit poate fi gândit în mod clar."

110. N-aș merge până la a identifica această „rațională relaxată" cu „gândirea slabă" a lui G. Vattimo, care adesea desemnează asumarea relativismului și iraționalismului.

se întâmplă aşa: presupusa judecată care ar decide în favoarea uneia dintre cele două raționalități ar trebui, ea însăşi, *dacă e rațională*, să aparțină uneia dintre cele două raționalități – aşadar, ar trebui să fie, ea însăşi, sau riguroasă, sau relaxată (căci un al treilea gen nu există). Or, fie nu avem nici un temei rațional pentru care am prefera un tip de judecată rațională celuilalt tip, fie, dacă îl avem, acest temei aparține din nou uneia dintre cele două raționalități şi aşa mai departe, *ad infinitum*, ceea ce e totuna cu a spune că, din nou, nu avem un astfel de temei rațional. De asemenea, trebuie spus că nici experiența nu e aici relevantă – decât într-un mod parțial şi temporar. De pildă, argumentele lui Aristotel contra vidului i-au putut convinge pe mulți (dar nu pe toți) în Antichitate, de asemenea i-au convins mai târziu pe Descartes şi Leibniz, dar nu l-au mai convins pe Newton, deşi toate invocau şi experiența, pe lângă raționamente abstracte.

Iată de ce a decide cât de relaxată sau de riguroasă trebuie să fie raționalitatea pe care o punem în joc, şi în ce circumstanțe anume, mi se pare că nu ține, *în ultimă instanță*, câtuşi de puțin de o decizie rațională, ci – să spunem – de una „metafizică", dacă nu cumva chiar de una „stilistică", ținând de *ethos*-ul propriu al gândirii fiecăruia, dar şi de *ethos*-ul epocii în care cineva trăieşte. Astăzi, de pildă, tindem să fim „relaxați", să lichidăm toate „corsetele" şi să dăm prioritate operaționalității şi funcționalității mai curând decât clarității conceptelor şi noțiunilor. E „stilul" de gândire al epocii noastre – cu destule excepții, desigur: dar să nu facem eroarea de a crede că acest stil e în mai mare măsură decât celălalt înscris în firea lucrurilor şi în ordinea naturii. Pe de altă parte, între „încorsetați" şi „permisivi" nu există şi nu va exista şansa unei încetări a ostilităților – cel puțin atunci

când se ajunge la o chestiune decisivă –, la fel după cum, în artă, sau în modă, nu poate exista „rezoluția" conflictului etern dintre clasicul şi barocul meta-istorice.

Iar dacă este aşa, tot ce putem face este să descriem, pe cât putem mai bine, instanțierile istorice ale celor două raționalități, notându-le avantajele pe care le-au obținut şi riscurile la care s-au expus în diferite momente. Trebuie să subliniem: chiar dacă nici una dintre cele două raționalități „nu are dreptate" în sine, nu înseamnă că este lipsit de sens să urmărim argumentele şi controversele lor de-a lungul istoriei, fără a fi anacronici. A clarifica gândirea – ideal pe care L. Wittgenstein, cum se ştie, îl identifica de fapt cu scopul filozofiei (Wittgenstein, *Tr.*, 4.112)[111] – nu e puțin lucru, aşa cum nu e puțin să descoperim în trecut precedentele unor dezbateri contemporane. Aflăm în acest fel „cine suntem, de unde venim" şi poate chiar unde ne ducem, dacă facem în acest fel – pentru a utiliza o distincție a lui Richard Rorty – *Geistesphilosophie*, şi nu *doxografie* (Rorty). Şi mai putem cerceta, de asemenea – atunci când e posibil –, dacă şi în ce fel autorii înşişi s-au arătat conştienți de riscurile tipului de gândire îmbrățişat şi cu câtă linişte sau, dimpotrivă, îngrijorare le-au asumat. Într-adevăr, dacă există totuşi o şansă de a evada întru câtva din lumea uneia dintre cele două raționalități, această şansă poate fi probabil materializată într-un singur fel: ca prizonierul să păstreze vie conştiința prizonieratului său.

4.2. Nimeni nu a fost probabil mai conştient de riscurile meontologiei şi ale raționalității relaxate decât

111. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.112: „Scopul filozofiei este clarificarea logică a gândurilor."

Platon însuşi. Cum ştim deja, în *Sofistul*, el îl face pe Străinul din Elea să-şi ceară iertare pentru critica adresată antimeontologiei lui Parmenide. Mai mult – aşa cum am văzut –, Platon ezită să admită în mod răspicat, deşi logica şi simetria sistemului său ar fi cerut-o pe deplin, că neființa este de fapt un *al şaselea* „gen suprem", care se opune ființei, la fel după cum altceva-ul se opune identicului şi mişcarea – stării, gen suprem la care toate neființele (neființările) particulare trebuie să participe. (Această ezitare explică, poate, şi de ce sistemul din *Sofistul* pare mai curând o încercare metafizică parțială din partea lui Platon, dat fiind că el nu este reluat *ca atare* nici în teoria celor patru genuri din *Philebos – limita, nelimitatul, amestecul lor* şi *cauza* (*Phi.*, 23c-24a) –, nici în aşa-numita „doctrină nescrisă" (Richard, 139-143).

Însă chiar mai multe ezitări va dovedi Platon atunci când se va vedea nevoit să introducă *un alt gen de neființă secundă*; e vorba despre *chora* (χώρα) din *Timaios* – care corespunde, dar numai parțial, cu ceea ce mai târziu Aristotel va numi ὕλη, iar latinii vor traduce prin „*silva*" şi apoi „*materia*".[112] Vom lăsa netradus acest termen, care, literal, înseamnă „țară", „regiune", „loc", „amplasament", tocmai pentru a sugera că el nu se identifică nici cu „materia" aristotelică şi nu e nici „locul" despre care va vorbi Stagiritul. Uneori, s-a crezut că Platon era aproape obligat să vorbească despre o anumită neființă existentă în universul fizic, de vreme ce, dacă neființa fusese introdusă, în *Sofistul*, în lumea inteligibilului (printre „genurile supreme"), devenea necesar ca ea să aibă şi un

112. Pentru Aristotel nu e nici o îndoială că Platon identifică *chora* cu materia, probabil în sensul că materia şi „locul" sunt acelaşi lucru (*Phys.*, IV, 2, 209b).

corespondent în universul vizibil, „copie" a celui inteligibil – subiectul expunerii din *Timaios* (Laurent, 68). Şi totuşi, după cum vom vedea, asocierea dintre *chora* din *Timaios* şi nefiinţa din *Sofistul* e departe de a fi evidentă; de fapt, mi se pare că avem de-a face cu două specii „paralele" de nefiinţă şi deloc cu „un echivalent fizic" al nefiinţei metafizice din *Sofistul*.

Dar, înainte de orice, se cuvine a lămuri un lucru esenţial: este oare discursul despre *chora* din *Timaios* cu adevărat unul meontologic – aşa cum va fi cel despre „materie" la Aristotel şi mai ales la Plotin? Pentru aceasta, ar trebui să ne asigurăm că *Platon însuşi* spune despre *chora* că este, *fie şi întru câtva*, nefiinţă, continuând apoi să discute despre ea ca despre o nefiinţă secundă, operaţional necesară. Nu e deci suficient, din punctul nostru de vedere, să remarcăm, împreună cu Jacques Derrida, încurcătura în care se află Platon cu privire la determinările *chorei* şi chiar faptul că ea e definită în termeni negativi sau privativi, că ea există de fapt fără *a fi*: „Or, ceea ce se spune despre *chora* este că acest nume nu desemnează nici unul dintre tipurile de fiinduri cunoscute, recunoscute sau, dacă preferăm, *primite* de discursul filozofic, adică de *logos*-ul *ontologic* care face legea în *Timaios*... Există *chora*, ...însă ceea ce *există* aici nu este..." (Derrida, 32) Iată o bună descriere, din partea lui Derrida, a *nefiinţei ce este*; dar recunoaşte Platon acest lucru?

Platon nu declară explicit în *Timaios* că *chora* e nefiinţă.[113] Filozoful explicase numai că *chora*, deşi nu e arhetipul inteligibil, nu e nici lumea senzorială a devenirii, ci e un „al treilea gen", pe care îl înţelegem dificil,

113. J.-M. Narbonne remarcă acest lucru, dar consideră că se poate accepta că *chora* este un fel de nefiinţă (Narbonne, 1992).

ca în vis, numai printr-un „anumit raționament bastard (λογισμῷ τινὶ νόθῳ)" (*Tim.*, 52b).

Avem totuşi un indiciu important, chiar dacă indirect, că Platon însuşi tindea să echivaleze *chora* cu o formă de neființă: Aristotel îi critică la un moment dat pe cei care încercau să facă să provină lucrurile din ființă (ceea-ce-este) şi neființă (ceea-ce-nu-este). Aceşti filozofi – şi îi recunoaştem printre ei de îndată pe Platon şi pe unii platonicieni care îl urmau în cadrul Academiei – ar fi vrut să evite unificarea totală a realității în ființa absolută, precum făcuse Parmenide. În acest scop, au considerat „necesar să se arate că neființa este" (*Met.*, XIV, 2, 1089a), admițând mai departe că „falsul şi neființa (ceea-ce-nu-este) sunt acea natură din care, împreună cu ființa (ceea-ce-este), provine multiplicitatea lucrurilor". Vom discuta ceva mai târziu îndreptățirea criticii lui Aristotel aduse lui Platon.

Deocamdată să remarcăm că – după relatarea lui Aristotel – la Platon lucrurile sunt concepute *ca alcătuite din neființă şi ființă,* ceea ce trimite însă nu numai la cadrul logico-metafizic din *Sofistul* (vezi asocierea neființei cu falsul), dar şi, într-un mod neechivoc, la *Timaios,* unde modelul inteligibil şi *chora* sunt descrişi în limbaj „mitologic" ca fiind „părinții" devenirii şi ai Universului vizibil şi multiplu. A restrânge, într-adevăr, referința lui Aristotel la *Sofistul,* cum se procedează uneori (Richard, 140), mi se pare dificil de acceptat, deoarece realitățile (Ideile) nu sunt în *Sofistul* „alcătuite din ființă şi neființă" exclusiv, ci există prin participare la toate cele cinci (de fapt şase) genuri supreme, printre care ființa şi neființa nu dețin, aparent, vreo superioritate ierarhică. Dimpotrivă, afirmația că anumiți filozofi fac lucrurile să fie alcătuite din ființă şi neființă se potriveşte bine cu

„colaborarea" în vederea fabricării lucrurilor sensibile dintre modelul inteligibil şi *chora*, aşa cum este ea prezentată în *Timaios*.

Este deci extrem de probabil că Platon însuşi tindea să echivaleze *chora* cu o formă de nefiinţă (secundă), diferită totuşi de aceea din *Sofistul*, şi că ceea ce în *Timaios* descria în termeni „mitologici", biologizanţi şi de tip artizanal, în „doctrina nescrisă" exprima cu ajutorul unor operatori ontologici precum fiinţă şi nefiinţă, ori Unu şi Dualitatea indefinită, numită şi „marele şi micul" (τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν). Într-adevăr – mai precizează Aristotel –, platonicienii „identificau nefiinţa cu *marele şi micul*, fie cei doi termeni luaţi împreună, fie luaţi separat" (*Phys.*, I, 2, 185b). Ştim, pe de altă parte, tot de la Aristotel şi din tradiţia aristotelică succesivă, că *chora* din *Timaios* şi „marele şi micul" (sau „Dualitatea indefinită") din doctrina nescrisă erau concepte echivalente (*Phys.*, IV, 2, 209b, 11-17).[114] Avem deci secvenţa următoare pe care i-o putem atribui lui Platon însuşi: *chora* (materia, locul) = „marele şi micul" = nefiinţa.[115]

Mai este ceva important de spus aici: ne amintim că, în *Sofistul*, Platon arătase că nefiinţa despre care vorbea în acel dialog nu este *contrariul* fiinţei, ci numai *contradictoriul* ei – aşadar, ceea ce este *altceva decât fiinţa* (*Soph.*, 257b). Chestiunea dacă există şi un contrariu al fiinţei

---

114. „Iată de ce Platon susţine că materia şi *chora* sunt acelaşi lucru în *Timaios*. Căci receptacolul şi *chora* sunt unul şi acelaşi lucru. El numeşte acolo într-un fel receptacolul şi altfel în numitele „doctrine nescrise". V. şi Philoponos, *In Arist. Phys.* IV, 2, *apud* Richard, 250.

115. „Marele şi micul" era, mai întâi, „materia" pe care Unul sau Fiinţa o forma, obţinându-se Ideile; apoi, din nou, constituia materia din care acestea alcătuiau lucrurile sensibile (*Met.*, I, 6, 988a).

nu fusese totuşi încă lămurită acolo, iar Străinul păruse că o abandonează cu următoarele cuvinte:

„Să nu ne spună cineva că am fi îndrăznit să arătăm că neființa este contrariul ființei. Căci noi de mult am abandonat discuția despre un contrariu al ființei, *fie că există, fie că nu*, fie că e rațional, fie că e cu totul irațional" (*Soph.*, 258e).

Aşadar, Străinul nu susținuse ferm că *nu există în general un contrariu al ființei* (sau, altfel spus, că există o neființă – contrariu al ființei, distinct de neființa primă), ci spusese numai că se abține să discute în prezent chestiunea şi, totodată, sugerase că acest contrariu, dacă există, e cel puțin anevoie inteligibil. Or, în *Timaios* – dialog mai târziu decât *Sofistul*, după cum se crede în general –, Platon reia, fie şi într-o manieră metaforică, chestiunea existenței unui contrariu al ființei (şi chiar al Ființei) şi, de data aceasta, se vede nevoit să accepte această existență paradoxală şi, într-adevăr, anevoie inteligibilă. Căci *chora* apare a fi exact un astfel de contrariu dificil inteligibil al ființei – chiar metafora feminității ei opuse masculinității arhetipului inteligibil o indică fără ezitare. E plauzibil, cum spuneam, ca problema să fi fost reluată şi tratată pe larg în aşa-numita „doctrină esoterică" (sau nescrisă), iar Aristotel – după cum am arătat – îl critică pe Platon tocmai pentru că a acordat principiului material, numit acolo „marele şi micul", rolul de *contrar al ființei*. Iată de ce am afirmat mai înainte că între neființa din *Sofistul* şi *chora* din *Timaios* există o certă diferență şi că, spre deosebire de ce s-a afirmat uneori, cea de-a doua *nu este deloc* „echivalentul fizic" al celei dintâi.[116]

116. Există, în schimb, aşa cum am precizat, o legătură între „nelimitatul" din *Philebos* şi *chora* din *Timaios*.

Cât despre „raționamentul bastard" prin care se încearcă să avem acces la *chora*, cred că Platon vrea să exprime prin această sintagmă nu numai dificultatea intrinsecă de a gândi neființa secundă în principiu, ci şi pe aceea de a o gândi *când este înțeleasă ca un contrariu al ființei*. Într-adevăr, această neființă – aşa cum stătea scris în *Sofistul*, este „cu totul irațională": aşa cum copilul bastard rezultă din unirea nelegitimă dintre persoane eventual incompatibile social, tot aşa această neființă secundă e rezultatul unirii „nelegitime" dintre afirmație şi negație, ce sunt (sau ar trebui să fie) reciproc exclusive: *chora* este, fără *să fie* cu adevărat, ori de fapt nu este, deşi totuşi „se agață" cumva de ființare; ea există, fără să aibă proprietățile care desemnează o existență autentică! Termenul „bastard" indică, aşadar, mai întâi incompatibilitatea unor predicate logice mutual exclusive, sau chiar contrare, apoi ilegitimitatea unirii lor, desigur, numai din perspectiva raționalității riguroase, nu a celei relaxate („relâchée", se spune atât în sens concret, cât şi moral în franceză!). Dar raționalitatea riguroasă este pusă între paranteze, acum, de Platon, nu fără ca filozoful să ne avertizeze în termeni morali asupra riscurilor ce decurg de aici. Mi se pare, de aceea, profund semnificativ că reflecția meontologică este, în general, caracterizată de Platon ca *necesară şi delictuală deopotrivă*: gândire „paricidă" în *Sofistul*, „bastardă" în *Timaios*.

4.3. Aşa stând lucrurile, e de înțeles de ce Platon nu recurge la meontologie cu prea mare entuziasm, ci o face cu prudență şi chiar, parcă, condus de o necesitate căreia nu i se poate împotrivi. *Chora* e un concept neliniştitor, de care autorul degrabă s-ar fi lipsit, dacă lucrul ar fi fost cu putință. Aşa se explică, cred, un element neobişnuit

de compoziție al dialogului *Timaios*, care, ca toate aspectele stilistice şi compoziționale din dialogurile lui Platon, trebuie să fie luat extrem de în serios:

Într-adevăr, personajul Timaios începe să relateze „mitul verosimil" al creației Universului, distingând între *modelul inteligibil* „care e etern şi nu are devenire" şi copia acestuia – Universul vizibil – realizată de Zeul artizan (Demiurg), o copie care „devine neîncetat, dar nu este niciodată" în sens deplin (*Tim.*, 28a). Se vorbeşte, aşadar, în acest moment inițial al discursului, numai despre *două entități – modelul* şi *copia* – şi despre un singur principiu – modelul (sau arhetipul) inteligibil, dacă îl exceptăm, desigur, pe Demiurg, plasat în afara creației. Ulterior, Timaios va explica forma sferică a Universului, alcătuirea sa, funcția celor patru elemente materiale (pământ, apă, aer, foc), configurația Sufletului cosmic, apoi va vorbi despre sufletele oamenilor, despre alcătuirea trupului, despre văz. Aici însă, deodată, Timaios (Platon) îşi dă seama că discursul trebuie să se întrerupă, astfel încât, „asumând un alt început" (şi totodată un alt „principiu") – *cuvântul grecesc* ἀρχή *are simultan ambele semnificații* –, să revină iarăşi în preajma punctului de plecare (*Tim.*, 48b-e). Căci discursul nu a ținut seama, pesemne, în explicarea Universului, decât de cauza rațională – modelul inteligibil – şi de dorința Demiurgului de a produce o copie cât mai asemănătoare cu modelul. Nu a luat însă în calcul „necesitatea", sau ceea ce Platon numeşte „cauza rătăcitoare" şi care cooperează şi ea la geneza lumii.

Într-adevăr, pentru a explica de ce Universul vizibil e *numai* o copie a modelului inteligibil, Platon are nevoie de încă *ceva*, distinct de model, deoarece, în absența acestui *ceva*, copia ar trebui să fie identică cu originalul. Pe scurt, Platon – utilizând de altfel şi analogia materiei

prime în arta turnării metalelor – are nevoie de *un alt principiu* decât modelul, care să altereze întru câtva rezultatul creației – şi, evident, acesta este *chora.*

Dar de ce, totuşi, a fost nevoie de acest „alt început" (pe care, aşa cum a observat şi H.-G. Gadamer, nu-l putem nici trata drept un accident, nici pune pe seama neglijenței scriitoriceşti a lui Platon)? (Gadamer, 170-171)[117] De ce Timaios nu a anunțat deja, încă de la „primul început", cele trei genuri, aşa cum o va face mult mai târziu, odată ajuns aproape de jumătatea dialogului? „În cele spuse înainte erau îndestulătoare cele două genuri [inteligibilul şi vizibilul]... Acum însă raționamentul pare să ne silească să prezentăm în cuvinte o formă dificilă şi obscură" (*Tim.*, 48e). De ce această imprudentă înaintare prea departe şi apoi curioasă revenire la un nou punct de plecare?

Cred că, în mod subtil, Platon *recapitulează* pe scurt fazele şi mersul însuşi ale gândirii sale metafizice: „primul început" ar corespunde luării în considerare a unui *singur principiu* – Ideile arhetipale – şi a numai două realități – ființa şi devenirea. Iar din punct de vedere istoric, acest prim demers oglindeşte concepția sa din dialogurile de maturitate – *Phaidon, Phaidros* şi chiar *Republica.* În termenii noştri, reflecția lui Platon în acea perioadă rămânea predominant *ontologică,* şi deci „primul început" corespunde fazei „ontologice" (incomplete) a gândirii sale, recapitulată acum în prima parte din *Timaios.* Or, în acest caz, „al doilea început" va corespunde unui demers ulterior mai complet, cel *meontologic,* devenit posibil abia odată cu critica teoriei Ideilor din *Parmenide,* cu *Theaitetos* şi mai ales cu *Sofistul,* şi care va admite, alături de ființă şi devenire, şi *neființa secundă* ca realitate subzistentă. Era

117. Gadamer contestă punctul de vedere al altor interpreți care văd aici neglijența lui Platon.

nevoie, aşadar, de „un alt început" (ἑτέρα ἀρχή), sub raport compoziţional, pe de o parte fiindcă nefiinţa secundă trebuia să fie considerată un *al doilea principiu*, ἑτέρα ἀρχή[118], contrapus primului, dar şi, pe de altă parte, fiindcă, istorico-genetic, demersul meontologic a venit ulterior celui ontologic.

Introducerea întârziată a conceptului de *chora* sugerează bine atât mersul firesc al gândirii – care, de obicei, nu se poate decide de la început, în mod spontan, să gândească nefiinţa –, cât şi *valoarea operaţională* a acestui concept meontologic, la care se recurge numai dintr-o necesitate stringentă, atunci când impasul anti-meontologic nu mai poate fi ocolit. Într-adevăr, *chora*, descrisă ca *nefiind nici perceptibilă, nici inteligibilă cu adevărat* (aşadar, un al treilea gen ce violează principiul terţului exclus, şi nu numai pe cel al non-contradicţiei), ar trebui să fie o non-entitate absolută (o nefiinţă primă), dacă prezenţa ei în sistem nu ar fi devenit operaţional necesară, pentru a explica non-identitatea dintre copie şi model.

Aşadar, cel de-al „doilea început" indică nu numai necesitatea de a introduce un „al doilea principiu", ci şi, *în mod mai originar*, pe aceea de a introduce *un al doilea mod* de a gândi – meontologia. E vorba, desigur, odată cu aceasta, despre „o altă raţionalitate", pe care am prezentat-o drept „relaxată" şi permisivă, dar producătoare de crampe mentale şi despre care Platon spune că oferă „o descriere stranie (ἄτοπος) şi neobişnuită" a lucrurilor (*Tim.*, 48d).

4.4. Dar ce este, în fond, *chora*? E un fel de „ceară universală", sau o „substanţă maleabilă", cum scrie Léon

118. Reamintim, cuvântul grecesc are ambele înţelesuri – de „început" şi de „principiu".

Robin (Robin, 1996, 206), din care sunt modelate, urmând modelele inteligibile (Ideile), corpurile sensibile? E ea deci o „materie primă"? Exemplul oferit de Platon cu aurul din care se modelează diferite forme succesive ar putea un moment sugera o asemenea interpretare „substanțialistă" asupra *chorei*. Ceva asemănător susținea şi Aristotel, care considera (nu complet întemeiat) că *chora* din *Timaios* este echivalentul platonic pentru ceea ce el numea „materie" (ὕλη), ceea ce, în greacă, înseamnă „lemn" (*Phys.*, IV, 2, 209b).

Pe de altă parte, *chora* este cel mai des caracterizată de Platon ca un „receptacol" sau „recipient", iar metafora „mamei" şi cea a „doicii" nu fac decât să sublinieze aceeaşi idee. (Se ştie că, în viziunea „paternalistă" a grecilor, contribuția femelei la reproducere era considerată pur pasivă – un recipient pentru sămânța masculină.) Ea primeşte toate imitațiile Ideilor inteligibile, dar „trebuie să fie lipsită de toate formele", căci, dacă ar avea vreo formă proprie, nu ar mai putea fi receptacolul celorlalte: „Întocmai ca în cazul alifiilor parfumate, artizanii se căznesc mai întâi de toate să facă astfel încât lichidul care urmează să primească aromele să fie cât mai inodor..." (*Tim.*, 50e) Cum poate însă fi imaginată o substanță fără nici un fel de calități proprii, care ia orice formă şi calitate din afară, dar nu poate fi definită în funcție de nici una, deoarece este „în afara tuturor formelor" (*Tim.*, 51a), care „participă cumva în modul cel mai straniu la inteligibil", aşadar, o contradicție în termeni: „o formă invizibilă şi informă (ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον)"? (*Tim.*, 51b)

Cred că „al treilea gen" este gândit, *cel puțin într-un prim moment*, mai cu seamă ca „locul" sau „amplasamentul" corpurilor, ceea ce corespunde de fapt semnificației numelui de *chora*: într-adevăr, ce altceva decât „locul" nu

posedă nici o formă proprie, dar poate lua orice formă a corpurilor care îl ocupă? Ce altceva decât „amplasamentul" este invizibil ca atare, nu e perceptibil prin simțuri, dar participă cumva totuşi la inteligibil prin faptul că poartă urma acestuia – forma? Într-adevăr, luat în sine, locul e cvasi-inexistent (o neființă secundă), şi e nevoie de un „raționament bastard" pentru a-l izola de corpuri. El se agață de Ființă ca *să fie*, după cum, invers, şi corpurile, dacă nu l-ar avea la dispoziție, ar fi neant. (În acest „loc" îşi fac apariția – după cum va arăta curând Platon – triunghiurile elementare (triunghiul echilateral şi cel dreptunghic isoscel), din care sunt alcătuite patru din cele cinci corpuri geometrice perfecte. Fiecare specie de corpuri geometrice generează câte unul dintre cele patru elemente fizice – focul, aerul, apa, pământul.)

„Privind ca în vis, noi afirmăm că este necesar ca întreaga ființare (τὸ ὄν ἅπαν) să existe cumva într-un anume loc (τόπος) şi să ocupe un anume amplasament (χώρα) şi că ceea ce nu e nici pe pământ, nici undeva în cer nu e nimic" (*Tim.*, 52b). Iată rolul operațional al *chorei*!

Spre deosebire de inteligibile, care nu au loc, lucrurile vizibile şi corporale sunt amplasate undeva, într-un loc care, la Platon, spre deosebire de atomişti, *nu e deloc spațiul omogen şi infinit*, ci e o sferă finită. „Amplasarea" formelor ar fi suficientă, în sine, pentru a crea o distanță între model şi copie. Or, locul sau amplasamentul lor se numeşte *chora*, care e anevoie de gândit, dar indispensabilă operațional, dacă e ca lumea vizibilă să poată fi considerată o imitație a lumii inteligibile. De asemenea, contrar a ceea ce s-a spus uneori, *chora* nu are nici o echivalență cu *res extensa* carteziană, căci aceasta e simultană cu corpurile, în vreme ce *chora* le precedă în timp, aşa cum Platon o spune cu claritate (*Robin*, 1996, 209). Or, exact

aceasta este problema care îl determină pe filozof să supună de îndată *chora* unei foarte însemnate *ipostazieri meontologice*:

Într-adevăr, dacă „doica devenirii" există – cum e şi firesc – înaintea devenirii, cum poate ea exista singură, odată ce este complet lipsită de proprietăţi, căci nu a putut „împrumuta" proprietăţile a ceva încă inexistent? Cum poate ceva „lipsit de orice formă" (sau „în afara tuturor formelor", după cum mai poate fi tradusă formula lui Platon πάντων ἐκτὸς εἰδῶν), cum poate această inconsistentă „formă informă" avea existenţă? Şi ce sens are locul sau amplasamentul unor corpuri încă inexistente?

Pentru a rezolva acest paradox, Platon se vede nevoit să ipostazieze *chora*, transformând-o, dintr-o nefiinţă operaţională, într-o veritabilă materie primordială cu caracteristici geometrice şi fizice (*Tim.*, 52e-53b). *Încă înainte de intervenţia Demiurgului*, ea conţine deja formele geometrice elementare din care sunt alcătuite elementele şi posedă o anumită mişcare dezordonată: „e scuturată de elemente şi, mişcându-se la rândul ei, le scutură pe acelea". *Chora* a devenit astfel, prin urmare, mai mult decât simplu „loc" sau „amplasament"; ea a fost dotată cu forme şi cu o mişcare haotică, fiind asemănătoare – spune Platon – unei treierătoare care scutură fără încetare spicele din ea, făcându-le să se separe şi să se dispună după greutate. Cauza acestei mişcări pare a fi găsită în lipsa de echilibru în care se aflau elementele conţinute, dar nu se poate exclude nici o mişcare proprie *chorei*, dacă e să ne ghidăm după comparaţia cu uneltele de treierat, care ele, cele dintâi, imprimă mişcarea lor spicelor din ele, mişcare proprie care îşi va face simţită prezenţa chiar şi după ce lumea va fi creată. În orice caz, un „loc" sau „amplasament", care se mişcă, fie de la sine, fie mişcat de altceva,

şi care îşi mişcă la rândul său conținutul, a pierdut mult din trăsăturile sale meontologice inițiale, ce fuseseră necesare din punct de vedere operațional. Acum, când Platon încheie discuția despre ea, *chora* pare să fi devenit mai degrabă asemenea unui recipient concret. Dar un recipient are, desigur, caracteristici proprii şi o formă proprie, fixă. Din pur receptacol fără calități şi fără formă, *chora* a devenit *vas*.

E o ipostaziere, desigur, nici foarte clară, nici foarte sigură; e mai ales atinsă de mari dificultăți logice şi nu lipsită de obscurități. Dar, orice şi oricum ar fi ea, de *chora* nu ne putem dispensa; mai mult, întotdeauna va fi nevoie de „un alt început" pentru a o recupera, atunci când, după ce am mers prea departe simplificând excesiv lucrurile, am uitat de ea şi de necesitatea ei. Căci *chora* nu e, poate, nimic altceva decât metafora (sau povestea) unei *răzgândiri metodice*: ceea ce înseamnă: *a relua totul de la capăt*, a pune „un alt început sau un alt principiu" (ἑτέρα ἀρχή), atunci când între claritatea şi operaționalitatea conceptelor s-a instalat vrajba...[119]

119. „Un secret fără secret rămâne pentru totdeauna de nepătruns în privința ei. Fără a fi un *logos* adevărat, cuvântul despre *chora* nu este mai mult un mit verosimil, o poveste pe care o spunem şi în care o altă poveste îi va lua locul, la rândul său" (Derrida, 70).

VI. Aristotel

1.1. Am amintit ceva mai înainte de critica lui Aristotel adresată lui Platon şi unora dintre foştii săi colegi platonicieni din Academie (Speusippos, Xenocrates): ei ar fi încercat să arate că „falsul şi nefiinţa sunt acea natură din care, împreună cu fiinţa, provine multiplicitatea lucrurilor". Eroarea lui Platon ar fi constat, aşadar, după Aristotel, în introducerea prea temerară şi nediferenţiată a nefiinţei (numită divers, fie *chora* în *Timaios,* fie „marele şi micul" şi „Dualitatea indefinită" în „doctrina nescrisă") ca „element" sau „principiu" al lumii şi, alături de fiinţă sau de Unu, ca raţiune de a fi deopotrivă a multiplicităţii şi mobilităţii. Acest reproş nu ar trebui să ne conducă, totuşi, la presupunerea că Aristotel însuşi va evita să introducă nefiinţa printre principii sau elemente. Totuşi, el o va face în alt sens decât Platon şi, pe de altă parte, el va explica, cel puţin multiplicitatea, într-un alt mod decât în cel meontologic.

Aristotel crede, într-adevăr, că abordarea nesatisfăcătoare a fost cauzată mai ales de insuficienţa analizelor celor care, înaintea sa, ar fi pus problemele „într-un mod învechit", căzând fie în aporie, fie în obscuritate (*Met.*, XIV, 2, 1089a). Sunt vizaţi aici atât eleaţii – Parmenide, Zenon, Melissos –, care au refuzat radical nefiinţa, cât şi cei care i-au urmat pe aceeaşi linie de gândire, mai ales sofiştii,

dar şi Platon, care, în *Sofistul* şi *Timaios*, a încercat să le dea acestora replica meontologică pentru „a salva" aparențele lumii, susținând că „neființa este". Problema explicării diversității lumii ar fi fost însă pusă rău, *deoarece nu s-au operat distincțiile necesare.*

Căci – continuă Aristotel – Platon nu ar fi trebuit să se precipite să introducă, şi încă în mod nediferențiat, neființa ca existentă, de teamă că, altminteri, toate se vor contopi şi că vor deveni una, aşa cum crezuse Parmenide. Într-adevăr, *chiar dacă neființa ar fi neant total,* lucrurile tot nu-şi vor pierde *distincțiile fundamentale,* crede Aristotel, deoarece Ființele, calitățile, cantitățile, timpul, locul etc. rămân categorii ireductibile unele la celelalte şi nu există nici posibilitatea derivării categoriilor dintr-o singură natură comună şi superioară tuturor, ca dintr-un fel de gen suprem:

„...e imposibil ca o singură natură să devină rațiunea faptului de a fi Ființă, pe de o parte, iar pe de altă parte, calitate, pe de alta, cantitate, pe de alta – loc" (*Met.*, XIV, 2, 1089a).

Prin urmare – crede Aristotel – neființa secundă (fie în sensul lui Platon, fie în cel al lui Leucip şi Democrit) nu e necesară pentru a explica diversitatea originară sau pluralitatea fundamentală a ființei, diversitate originară ce trebuie văzută mai curând ca un dat intrinsec al ființei înseşi, deoarece aceasta nu e un „bloc omogen", ci o dispersie relativă. Primare rămân distincțiile categoriale, aşadar, şi nu opoziția ființă–neființă, iar relativa dispersie inevitabilă a realului reprezintă consecința imediată şi necesară a existenței categoriilor ireductibile una la alta sau la una singură, superioară tuturor. Pe de altă parte – susține Aristotel –, raționamentul meontologic, în felul în care a fost practicat de Platon sau de atomişti – *în absența*

distincțiilor categoriale ale ființei și neființei – aduce după sine tentația unor ipostazieri meontologice riscante: vidul atomiștilor, văzut ca neființă în sine, pe de o parte, *chora* lui Platon, ca materie-loc, pe de alta: ambele ajung să fie concepute ca un fel de „adversare" sau contrarii ale ființei și, mai ales, ale ființei în sensul central de Ființă (οὐσία); ca atare, se vor afla într-o opoziție cvasi-dualistă față de ea. Iată, pesemne, de ce trebuie renunțat la „raționamentele învechite" (adică la cele care nu recunosc plurovocitatea ființei)! (Berti, 2005)[120] Dimpotrivă, pentru Aristotel, Ființa are prioritatea absolută, iar celelalte categorii ale ființei – calități, cantități, dar și negațiile Ființei sau ale calităților, cantităților etc. asociate Ființei – *se spun că sunt ceea ce sunt* numai în raport cu Ființa. „De aceea, spunem că și neființa *este* neființă" (*Met.*, IV, 2, 1003b, 10).

Eliminați neființa – susține deci, surprinzător, Aristotel – și totuși încă nu veți reface Unul parmenidian: nu e nevoie de neființă, înțeleasă ca o *contrapunere față de ființă*, ca la Platon, sau ca *separator al ființei* ca la Leucip, pentru a avea o ființă diversă și plurală: căci, orice s-ar întâmpla, calitatea nu poate deveni cantitate, nici locul – timp, nici toate acestea – Ființe (substanțe), și invers, de vreme ce „ființa se spune în multe moduri (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς)".[121] Respinge, așadar, Aristotel meontologia? Am putea, desigur, să ne întrebăm dacă distincția dintre categoriile ființei nu presupune totuși, în mod ascuns, neființa, în măsura în care, să spunem, calitatea e *non*-cantitate sau *non*-Ființă. În termeni platonicieni, am avea de-a face aici cu o „participare la Ideea de neființă" a

120. Autorul consideră, pe bună dreptate, că moștenirea cea mai importantă lăsată de Aristotel și valabilă azi mai mult decât oricând este „plurivocitatea ființei".

121. Sau „posedă mai multe semnificații".

fiecărei categorii luate ca atare, pentru a se putea distinge de celelalte. Totuşi – ce-i drept – Aristotel nu ar putea folosi noțiunea platoniciană de participare la Idei.

Dar nu trebuie să mergem atât de departe! De fapt, Aristotel *nu respinge deloc meontologia*, chiar dacă nu acceptă unele concluzii meontologice ale predecesorilor săi, precum Democrit sau Platon. Deşi el reduce, într-un anume sens (în raport cu Platon), semnificația neființei şi îi restrânge amplitudinea cosmologică şi metafizică, deoarece vrea să acorde prioritate ființei şi, desigur, Ființei ca semnificație centrală a acesteia, *el nu va renunța la raționamentul meontologic ca atare*. Astfel, deşi se dispensează de utilizarea neființei pentru a gândi diversitatea categorială, el o va accepta totuşi ca inevitabilă *pentru gândirea mobilității*, a *transformării*, *a libertății* şi a *întâmplării*. Acesta este, în sine, un rezultat surprinzător: spre deosebire din nou de Platon, de atomişti şi, în general, de filozofii mai vechi – inclusiv Parmenide –, pentru care *diversitatea şi mobilitatea stau sau cad împreună*, pentru Aristotel – după cum vedem – cele două, cel puțin într-o anumită măsură, *stau sau cad separat*: diversitatea reprezintă un dat intrinsec al pluralismului categorial originar al ființei şi nu mai are nevoie de o explicație suplimentară. Transformarea şi mişcarea, dimpotrivă, vor presupune obligatoriu, într-adevăr, existența neființei, deşi altfel înțeleasă decât la Platon şi, în general, decât la predecesori.

Rezumând: la prima vedere Aristotel pare să dorească diminuarea valorii metafizice a neființei, deoarece, spre deosebire atât de Platon târziu, cât şi de Leucip şi Democrit, el ar vrea probabil să evite ca, prin ipostaziere meontologică, neființa să capete caracterul de *contrar atât ființei, cât şi Ființei* (substanței, esenței), *contrar asimilabil în ultimă*

instanță Răului. Vrea, altfel zis, să evite dualismul, vizibil deja la vârstnicul Platon din *Timaios* şi *Legile,* dar prezent, probabil, şi în aşa-numita „doctrină nescrisă" (Pétrement, II).[122] Avem sentimentul că Aristotel şi-a propus să dea *prioritate decisivă ființei,* concedând neființei doar o realitate operațională şi tratând-o sistematic ca pe o *funcție* pe care doreşte s-o țină cât mai ferită de ipostaziere meontologică. El consideră, aşadar, mai întâi de toate, că multiplicitatea poate fi explicată doar „ontologic", prin recursul la teoria categoriilor. (Între categorii diferite, distincțiile sunt deci primare şi ireductibile. În interiorul aceleiaşi categorii, distincțiile pot fi explicate prin adiționarea diferențelor la genuri, aşa cum avea s-o înfățişeze, mai târziu, pentru categoria principală a Ființei, cunoscutul „arbore al lui Porfir" din *Introducerea* acestuia la *Categoriile* lui Aristotel.)

Totuşi, pentru a explica transformarea şi mobilitatea şi a răspunde adecvat obiecțiilor eleate, sofistice sau megarice, Aristotel va accepta, în manieră autentic meontologică, existența neființei. Mai mult, îi va atribui acesteia o valoare operațională impresionantă şi va descoperi în ea o diversitate tipologică şi funcțională fără egal la predecesori.

În fine, surpriză: deşi l-a criticat pe Platon pentru „a fi făcut lumea din ființă şi neființă", Aristotel va sfârşi, după cum vom vedea, prin a se apropia el însuşi de o asemenea întreprindere – e adevărat însă, modificând în mod semnificativ sensul lui „a face lumea", nu numai distingând altfel decât Platon principiile şi deosebind altele decât profesorul său, ci semnificând şi ceva destul de diferit prin natura lor fundamentală!

---

122. De fapt, tendințe dualiste apar la Platon chiar mai devreme, în *Republica* (379b-c).

1.2. Dar, mai întâi de toate, în câte feluri vorbeşte Aristotel despre nefiinţă, sau câte „specii" de nefiinţă distinge el? Iată ce trebuie să stabilim mai întâi. Căci, din nou, spre deosebire de filozofii mai vechi şi chiar, într-o anumită măsură, de Platon, Aristotel diferenţiază în mod subtil şi sistematic între mai multe tipuri de nefiinţă secundă.[123] Nu este însă tocmai simplu de a cartografia exact câte sunt acestea.

Mai întâi, s-ar părea că filozoful stabileşte o simetrie operaţională între „speciile" (sau sensurile) fiinţei şi cele ale nefiinţei. El scrie în *Metafizica*:

„Nefiinţa are mai multe sensuri, deoarece şi fiinţa are mai multe sensuri. «A nu fi om» semnifică a nu fi *ceva*, în vreme ce «a nu fi drept» semnifică a nu fi *într-un anume fel*, «a nu avea trei picioare» înseamnă a nu fi *de o anume cantitate*."

Iar ceva mai jos, precizează:

„Nefiinţa considerată după aspectele sale (τὸ κατὰ τὰς πτώσεις μὴ ὄν) are tot atâtea sensuri câte categorii există, iar în afara acestor sensuri există şi nefiinţa luată ca fals, şi aceea luată ca virtualitate/posibilitate. Din nefiinţa considerată în acest din urmă sens se nasc lucrurile..." (*Met.*, XIV, 2, 1089a)

---

123. Enrico Berti observă că originalitatea doctrinei aristotelice despre nefiinţă constă tocmai în a-i atribui acesteia, deopotrivă cu fiinţa, multe semnificaţii (Berti, 1990). În felul acesta, Aristotel se deosebeşte, pe de-o parte, de Parmenide, care asimilează nefiinţa cu neantul absolut, dar şi de Platon, în măsura în care Stagiritul articulează, polisemic, nefiinţa. (Totuşi, deja Platon schiţase această polisemie, prin distincţia dintre nefiinţa absolută, nefiinţa ca contradictoriu la fiinţă, şi nefiinţa ca contrariu al fiinţei.) V. Louis André Dorion, în *Néant*, 85.

Să precizăm de îndată că simetria operațională între ființă și neființă nu înseamnă totuși că Aristotel ar stabili o egalitate ontologică între cele două, așa cum se pare că tindeau să facă Leucip și Democrit. Poate de aceea, pentru Aristotel nu există o știință simetrică ce ar studia „neființa ca neființă", așa cum există una – „filozofia primă", sau teologia, sau ceea ce urmașii vor numi *metafizică* – ce studiază „ființa ca ființă" (τὸ ὄν ᾗ ὄν), adică ființa în sensurile cele mai generale (*Met.*, IV, 1, 1003a). Meontologia aristotelică, oricât de subtilă și bine articulată ar fi, nu dispune de un statut independent, ci este conținută în ontologie, așa cum și neființa – sub raport ontologic – este „preluată" de ființă. Avem astfel mai întâi Ființa, atât ca punct de referință central al semnificațiilor multiple ale verbului *a fi*, cât și ca punct de referință al diferitelor semnificații ale verbului *a nu fi* (*Met.*, IV, 2, 1003b). Motivul acestei neconcordanțe dintre simetria logico-operațională și non-simetria ontologică, puternic deplasată spre ființă? Probabil, teza metafizică „tare" a lui Aristotel că „este mai bine *a fi* decât *a nu fi*" (*GC*, II, 10, 336b).

Revenind acum la cadrul operațional pe care îl schițam înainte, înțelegem că, în cadrul fiecărei categorii, există, mai întâi, câte o neființă înțeleasă ca *privațiune* a subiectului conținut de categoria respectivă[124]: non-om, non-alb, non-de trei picioare, non-aici, a nu tăia etc. Pe de altă parte, fiecare dintre aceste zece neființe este dublată de câte o

124. Aristotel distinge între negația în general și negația în cadrul aceluiași gen și categorii, ceea ce este privațiunea. *Metafizica*, IV, 2, 1004a: „negația este o absență, dar în privațiune mai apare și o natură-substrat, căreia îi este atribuită privațiunea." Ca negație, „non-albul" e orice, deci pur și simplu absența albului. Ca privațiune, „non-albul" e o *culoare* non-albă.

altă neființă, înțeleasă ca posibilitate nerealizată a ființei actualizate – omul virtual, albul virtual, mărimea virtuală, tăierea virtuală etc.[125] Căci este o deosebire între „a fi non-om" pur şi simplu şi „a fi non-om în actualizare, dar „a putea fi om". Într-un caz este imposibil ca ceva să fie om (ca în cazul calului), în celălalt este posibil, ca în cazul celulei-ou (al „spermei" ar fi spus Aristotel). Aşadar, neființa ca privațiune şi neființa ca posibilitate neactualizată însumează deja 20 de sensuri în care se ia neființa (simetrice cu cele în care se ia ființa), la care, adăugând şi neființa ca fals – simetrică ființei ca adevăr –, obținem 21 de sensuri.

Că lucrurile stau astfel rezultă şi din distincția pe care Aristotel o face între *privațiune* (στέρησις) şi *materie* – care este neființă luată ca posibilitate –, el reproşându-i de altminteri lui Platon că le-a confundat pe acestea două.

Să insistăm aici un moment: după cum am văzut, Aristotel susține că *din neființa ca posibilitate nerealizată* (altfel zis, din ceea ce e luat ca materie) *se nasc lucrurile.* Or, în *Fizica,* filozoful scria:

„Noi înşine susținem că nimic nu se naşte în mod absolut din neființă, totuşi susținem că [ceva] se naşte din neființă, de exemplu, ca accident. Căci se naşte ceva din privațiune, *care e neființă în sine,* care nu subzistă... Acesta e un [prim] mod de a vorbi. În alt mod, spunem că e posibil să susținem aceleaşi teze conform posibilității şi actualizării" (*Phys.*, I, 8, 191b).

Aşadar, să presupunem că un om lipsit de educație ajunge un om educat. Putem formula această transformare în două moduri: mai întâi, vom spune că „educatul a

125. În acest caz, am vorbi nu despre simetrie, ci despre complementaritatea dintre actualizare şi posibilitate.

apărut din needucat", ca şi când o fiinţă (relativă) s-ar fi născut dintr-o nefiinţă (relativă). „Needucat" este *privaţiunea* lui „educat", în cadrul categoriei calităţii. „Needucat" este *nefiinţă în sine* – spune Aristotel – fiind contrariul „educatului" – *şi care nu subzistă în om*, odată ce acesta a ajuns educat, deoarece contrariile se exclud reciproc, neputând fi existente simultan în acelaşi substrat. Acest mod de a vorbi, deşi corect, e oarecum indirect, şi de aceea e numit „prin accident". Într-adevăr, *s-a întâmplat* ca „needucatul" să fie om (şi nu maimuţă); prin urmare, omul *educabil* (adică subiectul sau materia „om"), aflat în spatele „needucatului", este acela care, în realitate, ajunge să fie educat, deoarece nu există „needucat" în separare de subiectul „om" (sau în general de vreun subiect).

Atunci, putem exprima acelaşi proces şi altfel, mai complet, şi anume spunând că *„omul* needucat a ajuns un *om* educat". De data aceasta, invocăm, pe lângă nefiinţa-privaţiune, şi nefiinţa ca posibilitate nerealizată – omul văzut în raport cu educaţia, la început needucat, dar *educabil*, suport sau substrat a diferite posibilităţi, dintre care una se realizează, ajunge „în actualizare", în situaţia în care celelalte subzistă în continuare în latenţă. Acum nefiinţa ca posibilitate subzistă în timpul transformării ca substrat sau materie. În acest sens, „educatul" *devine proprietatea unui om* (şi nu provine, ca înainte, din „needucat") – adică e o formă a unui substrat, a unei „materii" (omul) – care, iniţial, nu este o fiinţă actualizată în direcţia educaţiei, ci o fiinţă posibilă sau, altfel spus, o nefiinţă înţeleasă ca posibilitate nerealizată. Să mai precizăm şi că, dacă substratul sau materia sunt *nefiinţa ca posibilitate* sau fiinţa posibilă (τὸ δυνάμει ὄν), forma este *fiinţa*

actualizată (τὸ ἐνεργείᾳ ὄν), în vreme ce privațiunea este *neființa actualizată* (τὸ ἐνεργείᾳ μὴ ὄν).[126]

Revenind la enumerarea sensurilor neființei şi simplificând lucrurile, astfel încât, reunind într-un singur mănunchi toate categoriile, să vorbim despre o singură neființă ca privațiune şi una singură ca posibilitate, vom putea invoca *trei tipuri principale* de neființă: neființa-privațiune, neființa ca fals şi neființa ca posibilitate nerealizată; este exact ceea ce şi Aristotel confirmă, de altfel, în *Metafizica*, unde afirmă explicit că „neființa se spune în trei moduri (τριχῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν)" (*Met.*, XII, 2, 1069b).

Iată însă că tipologia neființei la Aristotel pare să se prezinte oarecum diferit în tratatul *Despre naştere şi nimicire* (*De generatione et corruptione*):

„Există, pe de o parte, o generare anume dintr-o neființă anume (ἐκ μὴ ὄντος τινός), precum [alb] din non-alb sau [frumos] din non-frumos, şi există, pe de altă parte, generarea absolută din neființa absolută (ἐξ ἁπλῶς μὴ ὄντος) (*GC.*, I, 317b, 2).[127] Neființa absolută semnifică fie prima [neființă] în raport cu fiecare categorie a ființei, fie [neființa] universală şi care le cuprinde pe toate (τὸ καθόλου καὶ πάντα περιέχον).[128] Dacă o avem în vedere

126. Între neființa ca substrat (materie) şi ființa ca formă raportul nu este nici de contrarietate, nici de contradicție. Într-adevăr, posibilul nu dispare atunci când el se actualizează. Am putea exprima, poate, acest raport sub forma „contradicției unilaterale" despre care vorbea C. Noica: actualul, forma (ființa) implică posibilul (neființa), dar neființa nu implică ființa.

127. O distincție asemănătoare şi în *Phys.*, I, 2, 187a: „Nimic nu opreşte ca neființa să fie nu absolută, ci o *anume* neființă." Pasajul este de asemenea îndreptat împotriva lui Platon, care ar fi considerat că „neființa are o singură semnificație".

128. Expresia finală, „care le cuprinde pe toate", trebuie opusă expresiei de dinainte, „în raport cu fiecare categorie". Înțeleg că

pe prima [neființă], va exista generare a Ființei (οὐσία) din non-Ființă."[129]

După cum se vede, aici Aristotel clasifică mai întâi neființa în neființă *anume* sau, am putea zice noi, *relativă* sau *parțială*, şi neființă *absolută*.[130] Aceasta din urmă este, la rândul ei, de două feluri: non-Ființă[131], adică negarea sau privațiunea Ființei (non-casa, non-copacul) şi care este „prima" în raport cu celelalte categorii ale neființei, în vreme ce cealaltă neființă absolută menționată este nimicul, sau ceea ce am numit aici „neființa primă", numită de Aristotel „neființa universală" (τὸ καθόλου μὴ ὄν sau τὸ μὴ ὄν ὅλως) şi care este „negația universală a tuturor". Or, nu pare simplu de suprapus ultima clasificare peste cea de dinainte, chiar dacă pe aceasta, din *De generatione et corruptione*, o considerăm, pe drept cuvânt, incompletă, deoarece nu vorbeşte despre neființa ca fals şi nici despre neființa ca posibilitate neactualizată. Dar, în schimb, ceea ce este nou față de enumerarea din *Metafizica* este scindarea neființei ca privațiune în „neființă absolută" şi „neființă anume", după cum ea neagă atât Ființa (οὐσία), sau o altă categorie, cât şi distincția dintre neființa absolută ca non-Ființă şi neființa absolută universală sau neantul total.

---

această neființă absolută cuprinde negațiile tuturor categoriilor, deci e totuna cu neantul.

129. Vezi şi Narbonne, 1992, 128, care face o distincție între cele două neființe absolute, după locul adverbului ἁπλῶς. Dar cred că distincția este excesivă.

130. *Cf.* şi *Fizica*, I, 2, 187a.

131. Această non-Ființă trebuie înțeleasă în sensul de non-formă, deoarece una dintre cele mai importante accepții ale Ființei este aceea de formă. Vezi *Metafizica*, VII, 7, 1032b, unde Aristotel numeşte forma „esență" şi „prima Ființă" a lucrului. Imediat, în acelaşi pasaj, Aristotel vorbeşte despre „Ființa privațiunii", adică despre Ființa opusă.

Mai trebuie observat ceva: *privațiunea Ființei* conduce la un aparent contradictoriu, în fapt un contrapus, oarecum ca în *Sofistul* lui Platon, *şi nu la un contrariu*, căci – susține Aristotel – nu există contrariu pentru Ființă (*Cat.*, 3b).[132] Când se demolează o casă, nu se obține o „contra-casă", ci o „non-casă" (molozul), iar copacul nu provine dintr-un „contra-copac" sau „anti-copac", ci dintr-un non-copac, de pildă sămânța. Totuşi, non-A, unde A este o Ființă (şi, în principiu, Ființa luată ca formă, şi nu compusul dintre formă şi materie), nu înseamnă *orice lucru* în afara lui A, ci numai acel lucru care, dispărând, conduce la apariția lui A, sau care ia naştere, atunci când A dispare. Rămânem totuşi în cadrul categoriei Ființei, ba chiar a unei anume Ființe, sau avem un substrat care persistă, căci dintr-o calitate sau o cantitate nu poate rezulta o Ființă.

Pe de altă parte, în cazul calității, cantității, locului, negarea (privațiunea) poate genera un contrariu (deşi nu în mod obligatoriu, căci poate fi vorba şi despre o proprietate intermediară, dar din acelaşi gen), iar această trecere între contrarii în cadrul genului comun formează, în aceste cazuri, mişcarea.[133] Privațiunea caldului, de pildă,

---

132. Pe de altă parte, Aristotel distinge între negația pură şi privațiunea în cadrul unui gen determinat (*Met.*, IV, 2). Aceasta din urmă duce la termeni contrarii care au un substrat comun, în vreme ce, în celălalt caz, avem termeni contradictorii. Totuşi, Aristotel pare să distingă şi între neființa absolută, care este o indeterminare, şi privațiunea propriu-zisă, aşa cum voi arăta mai jos: „non-casa" poate fi sau o dezordine determinată din care rezultă casa, sau orice alt lucru în afara casei – adică o indeterminare completă (Berti, 1990).

133. Cum se ştie, la Aristotel mişcarea are loc între contrarii, şi anume în cadrul categoriei locului (deplasarea), a calității (alterarea) şi a cantității (creşterea, descreşterea). În cadrul categoriei Ființei nu avem mişcare în sens propriu, ci numai generare şi

este recele – crede Aristotel –, a luminii e întunericul, a uşorului – greul. Iată de ce, probabil, Aristotel vorbeşte despre „nefiinţă absolută" în cazul Fiinţei, dar despre „nefiinţă anume" (relativă), în cazul celorlalte categorii: non-casa este o stare de dezordine (ἀταξία) a materialelor de construcţie (privaţiunea formei casei e o grămadă de materiale), în vreme ce, să spunem, negaţia albului este negrul sau griul, deci un fel de „formă contrară". Filozoful caută de fapt să diferenţieze aceste două tipuri de nefiinţe, pe cât se vede, fără a le separa totuşi între ele cu totul. Dar vom reveni asupra acestei chestiuni.

Deocamdată, observăm că, după clasificarea din *De generatione et corruptione,* privaţiunea Fiinţei *pare mai înrudită cu neantul decât cu privaţiunea relativă a calităţilor, cantităţilor etc.*, ceea ce se arată prin faptul că ambele sunt cuprinse în genul comun de „nefiinţă absolută". Şi are un anume sens să fie astfel: dacă un subiect e privat de Fiinţa sa, el e nimicit în mod absolut (casa devine moloz, animalul devine cadavru), în vreme ce, dacă i se neagă doar o calitate, o cantitate sau un loc etc., el se modifică, dar nu piere, căci Fiinţa e autonomă în raport cu proprietăţile sale, cel puţin cu cele accidentale. Privaţiunea Fiinţei înseamnă aneantizare relativă la subiectul pe care l-a supus privaţiunii.

Concluzia acestor consideraţii ar fi că, dacă am aşeza nefiinţele la Aristotel după gradul lor de depărtare de neant, aşa cum sugerează pasajul din *De generatione et corruptione,* nu am obţine două grade, ca la Platon sau la Socrate: nefiinţa primă şi nefiinţa secundă, ci trei: *nefiinţa primă,* numită „nefiinţa absolută universală"; *nefiinţa secundă,* numită „nefiinţa absolută" şi prezentă

---

nimicire, deoarece Fiinţa nu admite contrariu, ci numai un contradictoriu.

în cadrul categoriei Ființei (privațiunea unei Ființe luate ca formă, ceea ce dă un opus contradictoriu); în fine, *neființa terță*, numită „neființă anume", ce corespunde privațiunii în cadrul celorlalte categorii, prin care se obține un contrariu.

Şi totuşi nu am terminat!

Într-adevăr, nu s-a vorbit până acum despre „accident" (τὸ συμβεβηκός). Ne amintim însă că Aristotel s-a arătat de acord cu Platon, care considera (în *Sofistul*) că *sofistica se ocupă cu neființa*, deoarece sofiştii nu ar vedea drept real decât „accidentul" (τὸ συμβεβηκός); or acesta, după Aristotel, e „ceva aproape de neființă (ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος)" (*Met.*, VI, 2, 1026b). Într-adevăr, accidentul presupune o asociere fortuită sau spontană, care nu poate fi înțeleasă rațional ca determinată prin cauze necesare şi nici nu poate fi subordonată unor legi, fie şi statistice. El se sustrage, aşadar, multora dintre determinările ființei, ceea ce îl face să fie într-adevăr o neființă (un non-subiect) pentru ştiință (*Met.*, VI, 2, 1027a). De obicei, se pune un nume acestei asocieri (ca atunci când îl numim „muzician" pe omul muzician), ceea ce ne face în mod fals să-i atribuim o esență şi o unitate care nu există. Or, nu există o esență a „omului muzician" – aşa cum susțin sofiştii –, deoarece alăturarea termenilor nu este esențială şi necesară, ci există numai o esență a omului şi o esență a „muzicianului" ca proprietate.

Întrebarea este, acum, unde trebuie plasat accidentul în peisajul definit de ființă şi de neființă? Am putea, firește – aşa cum procedează de obicei Aristotel, de exemplu în Cartea VI, cap. 2-3-4 a *Metafizicii* şi în alte locuri –, să-l aşezăm printre modurile „în care se spune ființa", obținând astfel cele patru moduri fundamentale „clasice" (ființa după categorii, ființa în actualizare şi în posibilitate,

ființa ca adevăr şi ființa ca accident). Nu vom avea atunci, evident, o neființă corespunzătoare, plasată simetric, față de toate aceste patru moduri şi, de aceea, Aristotel vorbeşte numai despre trei moduri ale neființei. Dar am putea, de asemenea, în conformitate cu formula „accidentul este ceva aproape de neființă", să-l plasăm pe acesta şi *în vecinătatea neființei*, chiar dacă ceva mai departe decât am plasat privațiunea, despre care ştim că este „neființă în sine". În acest ultim caz, am putea descrie patru „specii" de neființe, aşezate în ordinea îndepărtării lor de neant în modul următor: neființa universală, privațiunea Ființei, privațiunea în celelalte categorii, accidentul. În această situație, accidentul ar putea fi clasificat atât ca ființă precară, în seria modurilor ființei, cât şi ca „aproape de neființă" în seria modurilor neființei (Reale, *Met.*, III, 273).

Aşadar, despre câte tipuri de neființă vorbeşte, de fapt, Aristotel?

– Dacă utilizăm enumerarea din *Metafizica*, bazată pe corespondența cu semnificațiile ființei, vom avea trei tipuri fundamentale (21 cu o enumerare completă).

– Dacă utilizăm enumerarea incompletă din *De generatione et corruptione*, bazată pe depărtarea față de neant, vom avea tot trei, dar diferite, iar dacă adăugăm aici şi accidentul, ca pe „ceva aproape de neființă", dar totuşi mai departe de neant decât privațiunea, vom avea patru.

– Dacă însă am vrea să comasăm cumva cele două enumerări, luând, desigur, o singură dată ceea ce se repetă în cazul lor (privațiunea în cadrul categoriilor), am obține: 1) neantul sau neființa absolută universală, 2) privațiunea Ființei, 3) privațiunea în celelalte categorii, 4) neființa-accident, 5) neființa ca posibil nerealizat sau materia (ce trebuie văzută şi ea ca intersectând categoriile), 6) neființa

ca fals. În fine, așa cum vom vedea mai târziu, e acceptabil ca în cazul neființei ca posibil să distingem între „posibilul bilateral" și „posibilul unilateral privativ", caz în care am avea șapte, și nu șase specii de neființă.

Ajungem astfel, cu totul, la *șase* (sau chiar șapte) *tipuri de neființă* (sau 33 de moduri, dacă distingem, pe categorii, privațiunea în cadrul categoriilor și posibilitatea nerealizată cu cele două subspecii ale sale, în cadrul acelorași zece categorii, și dacă adăugăm la acestea neființa universală, neființa-accident și neființa ca fals). Tratând acum posibilitatea nerealizată unitar, să vedem de ce le-am dispus în felul de mai sus:

Până la cea de-a cincea specie de neființă, *le-am dispus în ordinea distanței tot mai mari față de neființa primă* sau neant (așa cum e plauzibil să fi conceput Aristotel respectiva distanță). Primele trei au fost clarificate. Neființa *ca* accident trebuie, probabil, plasată, după cum am spus, pe locul patru, după privațiune, care e „mai neființă" decât ea, fiind „neființă în sine", incapabilă să devină vreodată ființă. Pe locul cinci, după neființa ca accident, stă neființa ca posibilitate (materia), prezentată de Aristotel ca „neființă *prin* accident și cumva aproape Ființă (οὐσία)" (deoarece nu e în mod necesar sau esențial lipsită de formă sau actualizare), în timp ce privațiunea este declarată „neființă în sine, nicidecum Ființă" (*Phys.*, I, 9, 192a). Astfel că pare rezonabil ca neființa luată ca posibilitate neactualizată („cumva aproape Ființă") să fie plasată după neființa-accident, a cărei asemănare cu Ființa rămâne iluzorie și care, spre deosebire de materie, nu poate niciodată deveni Ființă (substanță sau esență) fiind „aproape de neființă". În orice caz, cele două trebuie așezate alături, deoarece – așa cum observă Aristotel – materia, neființa ca posibilitate, e cauza accidentului

(*Met.*, VI, 2, 1027a). Pe ultimul loc în serie vine neființa ca fals, nu fiindcă ar fi mai aproape de ființă decât celelalte, ci fiindcă, ținând de ordinea logică, şi nu de cea ontologică a lucrurilor, aşa cum chiar Aristotel notase (*Met.*, IV, 4, 1028a), ea iese cumva din seria celorlalte. În rezumat, seria completă este: 1) *neființa absolută universală* (primă), 2) *privațiunea Ființei*, 3) *privațiunea în cadrul celorlalte categorii*, 4) *accidentul*, 5) *neființa ca posibilitate nerealizată cu cele două subspecii*, 6) *falsul*.

Aşadar, neființa „se spune" la Aristotel de fapt cel puțin în şase (33 în detaliu), şi nu doar în trei moduri fundamentale – aşa cum se crede de obicei! (Reale, *Met.*, III, 273)

2.1. Neființa absolută universală („neființa primă") intră destul de puțin în preocuparea lui Aristotel, şi atunci numai pentru a fi imediat negată ca realitate actuală, prin afirmarea bine cunoscută din partea sa a eternității lumii. Aristotel acceptă postulatul lui Parmenide, potrivit căruia „din nimic nu se naşte nimic", în sensul că acesta se referă numai la această neființă absolută şi „primă", dar nu şi la celelalte neființe pe care le-a distins (Berti, 1990).[134] În schimb, cele două tipuri de neființe-privațiuni (cea absolută din cadrul categoriei Ființei şi cea relativă din cadrul celorlalte categorii) se află în centrul teoriei aristotelice despre transformare şi mişcare şi ele ne vor atrage atenția în cele ce urmează, atât în sine, cât şi în

134. „...neființa la Aristotel este întotdeauna o neființă determinată." Evident, este vorba despre o determinare relativă: neființa ca posibil este determinată în raport cu lucrul posibil, dar ea introduce totuşi o indeterminare fundamentală, după cum vom vedea mai jos: nu ştim nici când, nici dacă posibilitatea se va actualiza.

raportul lor cu neființa ca posibilitate nerealizată, sau materia.

Să începem această discuție reamintindu-ne de ezitarea lui Platon din *Timaios:* el începuse construcția modelului Universului prin postularea unui singur principiu – cel formal sau inteligibil („Viețuitorul în sine", cum îl numește) – și a două „genuri" ale existenței: respectivul principiu formal, funcționând ca arhetip, și copia sa vizibilă – Universul. (Demiurgul era cauza „eficientă".) La un moment dat însă, constatase insuficiența modelului și, hotărând să pornească de la un „alt început" sau de la „un alt principiu", va postula existența spațiului-materie – *chora.* Vor exista acum, așadar, două principii (sau trei „genuri"), plus cauza „eficientă" – Demiurgul. Era vorba însă – așa cum am crezut că înțelegem – nu numai despre un „alt principiu" și un „alt început", ci și despre asumarea unui „alt mod" de a gândi, adică despre trecerea de la ontologia strictă la meontologie (sau de la ce am numit „raționalitate strictă" la „raționalitatea relaxată").

Or, constatăm că există și la Aristotel o ezitare similară în privința numărului principiilor necesare, ca și, firește, în privința identității acestora, pentru a explica lumea, mai ales mișcarea și devenirea. Ce-i drept, ezitarea sa are loc nu între unul sau două principii, ca la Platon, ci între *două sau trei* (plus cauza eficientă), și nu atât existența materiei ajunge în discuție, cât aceea a privațiunii și a raportului acesteia cu materia. Însă fundamental ni se pare că, la fel ca și Platon, Aristotel *ezită între un mod de a gândi în mai mare măsură ontologic și unul decisiv meontologic,* hotărându-se la fel ca și dascălul său, după o cântărire semnificativă, pentru ultimul.

2.2. Vom recurge acum mai ales (dar nu exclusiv) la cinci capitole (5-9) din cartea I a *Fizicii* atât pentru a înțelege modul în care Aristotel deduce numărul şi natura principiilor (ἀρχαί) „imanente" ale lumii, principii care explică devenirea, cât şi pentru a vedea în ce constă ezitarea despre care am vorbit adineaori. Aşa cum precizează în alte locuri, de exemplu în cartea a XII-a a *Metafizicii,* capitolul 3, acestor principii imanente – numite aici şi „elemente" – li se adaugă un principiu extern – „ceea ce pune în mişcare" (la nivel universal Dumnezeu, „gândirea care este gândire a gândirii", *Met.*, XII, 9, 1075b). Dar aici nu va fi vorba despre acest principiu extern.

Aristotel începe deducția principiilor imanente constatând că numărul acestora nu poate fi nici unu (după cum presupuseseră Thales, Heraclit ori Anaximandros), căci „contrariul nu e unul singur"; şi nici infinit nu poate fi acest număr (precum credea Anaxagoras cu „homoiomeriile" sale infinite), deoarece în acest fel se exclude cunoaşterea lor, şi deci înțelegerea lumii – un postulat pentru Aristotel. În plus, Aristotel introduce aici ceea ce am putea numi „principiul economiei", spunând: „E mai bine [să se explice lumea] printr-un număr limitat de principii, cum a făcut Empedocle, decât printr-un număr infinit. Căci el [Empedocle] consideră că poate explica tot atâtea lucruri câte explica Anaxagoras în baza principiilor sale infinite" (*Phys.*, I, 6, 189a, 14-17).[135]

---

135. Dacă Empedocle pare să fie primul filozof care introduce „principiul economiei" (spre deosebire nu numai de Anaxagoras, dar şi de Leucip şi Democrit, care, după cum am văzut, credeau că atomii au o infinitate de forme, deşi, ce-i drept, le reduceau pe toate la genul „ființei" sau al „plinului"), Platon este primul care încearcă să justifice numărul limitat al formelor elementelor şi o face în baza teoriei geometrice a celor cinci poliedre regulate.

Deocamdată, Aristotel a acceptat deci o intuiție a majorității presocraticilor, anume recunoscând, de asemenea ca pe un postulat, că *orice transformare se face între contrarii*, ceea ce obligă la acceptarea a măcar două principii: „Toți (filozofii) sunt de acord că contrariile sunt principii" (*Phys.*, I, 5, 189a, 10), scrie el şi-i citează pe Parmenide cu „rarul" şi „densul"[136] şi pe Democrit cu „atomii" şi „vidul". După ce aduce şi câteva argumente în favoarea existenței a două principii contrare, Aristotel acceptă, aşadar, în primă analiză, acest model diadic, să-l numim MD-1. Totuşi, rămân anumite dificultăți majore în această presupunere. De exemplu: „Afirmăm că nu există contrariu (ἐναντίον) pentru Ființă: cum ar putea proveni Ființa din non-Ființe? Sau cum ar putea fi non-Ființa anterioară Ființei?" (*Phys.*, I, 6, 189a, 33-35)

Trecând pe moment peste această dificultate nu mică, dar care nu e totuşi cea mai mare, Aristotel stabileşte în baza principiului economiei, aşadar, că principiile trebuie să fie în orice caz limitate – la fel după cum considerase, de pildă, Empedocle, şi, de asemenea, că ele trebuie să fie contrarii unele altora. Totuşi, mai mult de trei principii (cum era cazul chiar la Empedocle, care admitea patru) nu e rațional să se accepte: „Într-adevăr, dacă vor exista două contrarietăți (două perechi de contrarii), va trebui să existe încă o natură intermediară în afara atât a primei, cât şi a celeilalte contrarietăți." (Altminteri cele două contrarietăți vor fi desprinse una de cealaltă.) Aşadar, vor exista cel puțin cinci principii.[137] „Iar dacă

136. Evident, este vorba despre partea a doua a poemului *Despre natură*, unde Parmenide vorbeşte despre părerile iluzorii ale muritorilor.

137. De ce nu pot exista cinci principii? Aristotel nu spune, dar ne putem gândi că din acea natură s-ar putea deduce celelalte principii şi atunci ea ar fi principiu, şi nu celelalte patru.

cele două contrarietăți se vor genera reciproc, una dintre ele va fi inutilă." Aristotel invocă şi un alt argument, mai complex, care spune, foarte concentrat, că „este imposibil ca *primele* contrarietăți să fie mai multe (decât una singură)", deoarece, în cadrul fiecărui gen, nu poate exista decât cel mult o singură contrarietate, ceea ce implică reducerea tuturor contrarietăților la una singură – cea superioară ierarhic.[138] Altfel spus, contrarietățile – dacă ar fi mai multe decât una – nu diferă prin gen, ci doar prin raportul mai apropiat sau mai îndepărtat pe care îl au cu *prima contrarietate* – cea esențială (*Phys.*, 189a, 19-29).[139]

Dacă, prin urmare, nici cu un singur principiu, nici cu infinit de multe, nici cu mai mult de trei, dar limitate ca număr nu se pot construi teorii acceptabile asupra devenirii şi schimbării, rămâne să se decidă dacă vor rămâne *fie două, fie trei principii imanente.* (Repetăm, cauza care „pune în mişcare" trebuie socotită separat ca un principiu non-imanent, exterior, şi ea nu e luată acum în calcul.) A alege însă între aceste două ultime variante – declară Aristotel – „prezintă numeroase dificultăți".

2.3. La prima vedere totuşi, s-ar părea că varianta cu trei principii imanente se impune destul de lesne: Într-adevăr, dacă s-ar accepta numai două principii, şi anume contrare (MD-1), ar părea dificil de înțeles în ce fel un contrariu poate genera direct un alt contrariu, de pildă,

---

138. Spre exemplu, în genul „culoare" – contrarietatea negru-alb; în genul „sunet" – contrarietatea acut-grav etc.

139. Să presupunem că avem două contrarietăți: dens-rar şi cald-rece. Primul termen al ambelor contrarietăți poate fi redus la „mai mult" plus o anumită materie, în vreme ce al doilea – la „mai puțin" plus materia respectivă. Aşadar, cele două contrarietăți s-ar reduce la una singură şi un substrat – teza lui Aristotel. V. mai jos.

caldul – recele şi, în general, cum poate fi afectat un contrariu de celălalt, dat fiind că, în mod evident, contrariile se anihilează reciproc. De aceea, nu poate exista decât unul singur la un moment dat, izolat de celălalt. S-ar părea deci că, având numai două contrarii primordiale, ele sunt obligate ori la izolare, ori la nimicire reciprocă.

Aristotel decide atunci să distingă, în cadrul oricărui proces de transformare sau de mişcare, între ceea ce *nu subzistă* şi ceea ce *subzistă*. Altfel spus, ceva care se modifică este un *compus*, care, pe de o parte, devine altul, pe de alta, rămâne acelaşi. Aşadar, compusul va cuprinde următoarele elemente:

„...pe de o parte, ceva se transformă subzistând (ὑπομένον), pe de alta, ceva (se transformă) nesubzistând. Într-adevăr, omul subzistă, devenind muzician, şi este *om muzician*, în timp ce non-muzicianul şi nemuzicalul nu subzistă nici absolut, nici în compunere cu subiectul «om»" (*Phys.*, I, 7, 190a, 8-12).

În felul acesta, aporia de mai înainte e rezolvată: contrariile nu mai trebuie să interacţioneze între ele, ci ele vor interacţiona numai cu un „al treilea element", acela care subzistă. Va exista, în continuare, trecere de la un contrariu la altul, dar ea nu mai e directă. Ceea ce subzistă se numeşte „subiect" sau „substrat" (ὑποκείμενον) şi va fi numit, în sens general, „materie" (ὕλη). El este identic operaţional sau funcţional – după cum am văzut mai înainte – *cu nefiinţa ca posibilitate (fiinţa posibilă)*, sau este instanţierea acestei nefiinţe ca posibilitate. Ceea ce nu subzistă e numit „opus" (ἀντικείμενον), uneori „contrar" (ἐναντίον), şi, atunci când e vorba despre calităţile „negative" (negru, urât, rece etc.), reprezintă, sub raport operaţional, ceea ce Aristotel numeşte „privaţiune" (στέρησις), care, după cum am văzut, e „nefiinţă în sine".

(Uneori termenul „privațiune" se referă exclusiv la negarea Ființei, dar de cele mai multe ori el se referă deopotrivă atât la aceasta, cât şi la negarea în cadrul restului categoriilor.)

Aşadar, avem *doi opuşi,* dintre care unul este forma, iar celălalt – privațiunea; în plus, există şi un *substrat* cu care cele două interacționează. *Trei principii imanente,* aşadar – dintre care unul, forma (sau „ceea ce e luat ca formă", cum obişnuieşte să spună Aristotel), este *ființa* în sensul cel mai propriu, iar celelalte două sunt, sub raport *operațional* (funcțional), *două tipuri de neființă secundă.* Pe de altă parte, este important de notat că distincția dintre substrat şi opuşi rămâne una pur conceptuală – noi am zice, din nou, funcțională sau operațională –, *nu una fizică:*

„...deşi acestea formează o unitate numerică, ele nu formează o unitate sub raportul formei. «Formă» înseamnă «concept». Căci esența omului şi esența non-muzicalului nu sunt identice" (*Phys.*, I, 7, 190a, 13-18).

Prin urmare, necesitatea existenței substratului se impune pentru a se putea explica mişcarea şi transformarea şi, în acest caz, modelul favorit pare a fi cel triadic (MT). Iar acest model, spune Aristotel, este valabil atât pentru generarea absolută – a Ființei –, cât şi pentru transformările relative ce se produc între contrarii, ale accidentelor Ființei – alterarea, creşterea şi deplasarea locală:

„Însă materia este, în principal şi în sens primar, substratul capabil să primească generarea şi nimicirea; dar, într-un anumit sens, materie este şi substratul pentru celelalte transformări, deoarece toate substraturile pot primi anumite contrarietăți" (*GC*, I, 4, 320b).

2.4. Ei bine, şi totuşi, o îndoială persistă: este oare obligatoriu – se întreabă deodată Aristotel – ca în această

situație să existe chiar *trei* principii imanente (elemente), dintre care două opuse (contrarii sau opuse), cărora să li se adauge cauza eficientă externă? Sau poate că totuşi numai *două* sunt suficiente, deşi considerate nu contrare, ci în alt mod? Iată cum exprimă dilema Aristotel:

„De aceea se poate spune că principiile trebuie socotite a fi două; dar, în alt fel, se poate spune că ele trebuie să fie trei. Şi ele pot fi luate, într-un sens, drept contrarii, de exemplu dacă cineva ar vorbi despre muzical şi non-muzical..., dar în alt sens, *nu* /sunt luate drept contrarii principiile/, căci e cu neputință pentru contrarii să fie afectate reciproc...

...S-a spus deci câte principii guvernează generarea lucrurilor naturale şi de ce sunt atâtea. E clar că trebuie să existe un substrat pentru contrarii şi că sunt două contrarii. Dar, într-un alt mod, *aceasta (existența a trei principii) nu este necesar. Într-adevăr, este suficient ca unul dintre contrarii să producă transformarea prin absența şi prezența sa*" (*Phys.*, I, 7, 190b, 29–191a, 7).

Aşadar, avem în realitate de a face cu *trei modele concurente* de explicare a transformării, şi nu doar cu două, cum părea să fie cazul mai înainte! Primul – modelul diadic, presocratic, bazat pe contrarii (MD-1) – cade fără nici o îndoială: el nu poate explica acțiunea reciprocă a contrariilor, deoarece acestea nu pot subzista împreună şi astfel nu pot acționa reciproc: caldul nu poate *deveni* rece, căci, atâta vreme cât e cald, el nu e rece, iar când e rece, nu mai e cald. Dar asta nu înseamnă că orice model cu două principii cade şi el. Într-adevăr, rămân în competiție modelul triadic – două contrarii şi un substrat (MT) –, dar şi *un al doilea model diadic* (MD-2), apărut pe neaşteptate (în realitate, cum vom vedea, de origine platoniciană), care presupune *fie prezența, fie absența* unei

unice forme într-un substrat. (Prezența formei va da contrariul „pozitiv", în vreme ce absența sa va produce contrariul „negativ".)

Or, Aristotel recunoaşte că, de fapt, MD-2 este „suficient" pentru a se explica transformările naturale sau artificiale şi că, mai mult, rivalul MT „nu e necesar". Iată de ce, probabil, atâtea ezitări între a decide între două sau trei principii; iată de ce ni se spunea mai înainte că „alegerea comportă numeroase dificultăți"! Şi totuşi, Aristotel va renunța şi la MD-2, adoptându-l, în finalul capitolului, pe MT, care rămâne modelul explicativ şi în *Fizica*, şi în *Metafizica*, XII:

„Un principiu este aceasta (materia), nu totuşi unul şi ființă în sensul în care este individualul, un altul este (principiul) luat ca formă şi, în fine, contrariul acesteia – privațiunea" (*Phys.*, I, 7, 190b, 12-15).

„Aşadar, există trei rațiuni de a fi – trei principii: două sunt contrare – forma şi privațiunea, iar cel de-al treilea este materia" (*Met.*, XII, 2, 1096b).

2.5. Aristotel nu ne spune explicit de ce, în pofida ezitărilor, l-a preferat în final pe MT lui MD-2, atâta vreme cât primul nu era „necesar", iar al doilea era „suficient". Cred însă că nu este greu să avansăm câteva explicații plauzibile. Să observăm mai întâi că MD-2 este un model explicativ *în mai mare măsură ontologic*, în timp ce MT este unul *mult mai accentuat meontologic*. Diferența o face, desigur, prezența în MT a *privațiunii*, neființă în sine şi contrariul formei („neformă"), căreia Aristotel îi atribuie formă şi existență, într-o manieră meontologică tipică:

„Configurația şi natura (ἡ μορφὴ καὶ ἡ φύσις) se spun în două sensuri. Căci şi privațiunea este *într-un fel* formă (εἶδός πως)" (*Phys.*, II, 1, 193a, 18).

Desigur, ceea ce susține aici Stagiritul este că, alături de sensul „pozitiv", propriu, în care vorbim despre „formă" şi „natură" (*Met.*, V, 4, 1014b)[140], mai există şi un sens „negativ", indirect, secundar (dar inevitabil operațional), prin care *întru câtva* acordăm privațiunii, adică neființei, formă şi, prin urmare, ființare prin raportare la formă. *Forma propriu-zisă* („pozitivă") – numită adesea de Aristotel printr-o hendiadă „configurație şi formă" (μορφὴ καὶ εἶδος) – şi privațiunea sunt astfel unificate *într-un fel* de gen comun – cel al formei în sens larg. Am putea spune că, în pofida diferențelor ontologice, aceste două tipuri de formă sunt *operațional* similare, sau că au conferită *o unică funcție* – aceea de a determina (actualiza) un substrat într-un fel sau în felul opus.

Dar care este avantajul de a proceda astfel, în loc de a-l folosi pe MD-2, care, neatribuind formă „neformei", face mai puțin apel la concepte meontologice dificile şi chiar cumva contradictorii, ce presupun ființarea neființei? Este vorba, mai întâi de toate, despre obişnuitul avantaj pe care am văzut că îl aduce în general gândirea meontologică: *simetria, uniformitatea şi economia.*

Că MT e mai simetric decât MD-2 e, desigur, evident. Primul model presupune două contrarii şi un termen neutru, în vreme ce MD-2 postulează doi termeni care nu se află între ei într-o relație de contrarietate, căci „materia nu e un contrariu opus altui contrariu" (*Met.*, XII, 10, 1075a). Dar nu numai această simetrie – să-i spunem „grafică" – ne interesează, ci şi o alta, cu mult mai semnificativă, în fapt o anumită uniformitate: într-adevăr,

140. „De aceea şi pe câte există sau devin în mod natural... încă nu le socotim a avea o natură, dacă nu ar poseda *formă, configurație.*"

în cazul lui MD-2, se constată că *uneori* cele două principii conlucrează – să spunem în cazul „omului muzical" –, în timp ce, *alteori*, ele se despart, iar materia (subiectul) apare „descoperită", „nudă", izolată, precum în cazul „omului nemuzical" şi, în general, al oricărui substrat privat de calitatea pozitivă – de exemplu, al „corpului bolnav" (care e corpul la care sănătatea absentează). Altfel spus, avem de a face aici uneori cu „compuşi", alteori cu substraturi simple (în sens relativ, desigur, ţinând de contextul situaţiei): de exemplu, „omul muzical" sau „corpul sănătos" sunt compuşi, în timp ce „omul nemuzical" sau „corpul bolnav" apar ca substraturi simple, „nude" (luate desigur sub raportul muzicalităţii sau al bolii).

Dimpotrivă, în MT, *în orice situaţie ne-am afla*, avem de a face numai cu compuşi din materie şi formă, desigur luată aceasta din urmă în accepţia largă, *funcţională sau operaţională* („căci şi privaţiunea este *întru câtva* formă"). În consecinţă, nu vom mai întâlni niciodată materia „descoperită", „nudă". Omul nemuzical, de pildă, este omul care *posedă* „non-muzicalul", nu cel care *nu posedă* „muzicalul", iar corpul bolnav nu e cel care *nu are* sănătatea, ci cel care *are* non-sănătatea. Sistemul e, în mod vădit, cu mult mai simetric, mai uniform, pe scurt, mai frumos: orice substrat *are* o formă în sens larg. De aceea el este şi mai economic, deoarece se foloseşte de *o singură relaţie* – posesia unei forme în sens larg –, şi nu de două relaţii opuse – prezenţa *şi* absenţa formei. (MD-2 este analog cumva aritmeticii, unde avem numai numere pozitive care se adună *şi* se scad, pe când MT seamănă cu situaţia din algebră, unde există numere pozitive *şi* negative, dar o singură operaţie – adunarea –, ceea ce este un mare avantaj.) Aristotel exprimă limpede acest sens operaţional simetric-uniform al posesiei formei şi al privaţiunii,

oarecum cerându-şi scuze că forțează utilizarea firească a limbii:

„Iar dacă privațiunea este, într-un anumit fel, o posesie, *toate lucrurile ar fi în stare de ceva* atât prin faptul de a poseda şi a avea un principiu, cât şi prin acela că *posedă privațiunea acestuia*, dacă este posibil «a poseda o privațiune»" (*Met.*, V, 12, 1019b).

Pe de altă parte, dacă posibilitatea de a vorbi întotdeauna numai despre „compuşi" (când e vorba, firește, despre Ființele pieritoare), rezultați din unirea unei materii cu o formă în sens larg, conferă modelului triadic un mare avantaj operațional şi „estetic", la fel de adevărat este şi că MT corespunde în mod profund cu felul în care Aristotel concepe metafizica principiilor. Într-adevăr, se ştie că filozoful nu admite separarea *fizică* a formei de materie, care sunt văzute la el ca *operatori* sau ca *funcții primordiale*, distincte numai conceptual, şi nu ca entități sau elemente separabile, în sensul atomilor democritani sau al triunghiurilor elementare platoniciene din *Timaios*. De unde rezultă că nici materia – *sau, mai exact, ceea ce este luat ca materie într-un anumit caz* – nu trebuie să fie la Aristotel separabilă de formă (aşa cum nici forma de materie), ceea ce numai MT permite, dar MD-2, nu: „...configurația şi forma nu sunt ceva separabil, altminteri decât conceptual", scrie el (*Phys.*, II, 1, 193a). Materia va fi astfel pretutindeni (în cadrul tuturor categoriilor şi genurilor) unită cu o formă în sens larg – sub cele două aspecte ale sale, de formă „pozitivă" şi de formă „negativă" sau privațiune:

„Fiecare [categorie] revine în două moduri tuturor [substraturilor]; de pildă, Ființa individuală: pe de o parte există forma ei, pe de alta, privațiunea. La calitate: albul, negrul. La cantitate: completul, incompletul. La fel şi la

mişcare: susul, josul, sau uşorul, greul" (*Phys.*, III, 1, 200a).[141]

În sfârşit, să observăm că MT reprezintă o sinteză dintre MD-1 (postulează două contrarii) şi MD-2 (postulează un substrat). În acest caz, se poate crede că alegerea lui MT (postulează două contrarii *şi* un substrat) exprimă adecvat gustul bine-cunoscut al Stagiritului de a realiza, prin filozofia sa, o sinteză cuprinzătoare a teoriilor considerate de el incomplete şi, astfel, numai parţial adevărate ale înaintaşilor săi (*locus classicus*, Cartea I a *Metafizicii*). Căci MD-1 era – cum am văzut – modelul predilect presocratic, în vreme ce MD-2 – cum va arăta chiar Aristotel – fusese elaborat de Platon în *Timaios* şi în „doctrina nescrisă".

Iată de ce Aristotel alege până la urmă modelul triadic (MT), deşi recunoaşte că, strict vorbind, acesta, în raport cu rivalul său cel mai bun MD-2, „nu era necesar"! Totuşi posibilitatea de a exprima *în mod simetric, economic şi uniform* natura întotdeauna compusă a lucrurilor perisabile, respectiv de a uza numai de o singură operaţie – cea de posesie –, posibilitatea, de asemenea, de a evita astfel χωρισμός-ul, adică separarea de formă a ceea ce e luat ca materie sau ca substrat, în sfârşit, virtutea sintetizatoare a modelului triadic în raport cu modelele predecesorilor au constituit, cu siguranţă, argumente decisive în favoarea sa.

2.6. Ceea ce nu înseamnă că ar trebui să ignorăm seriozitatea ezitării despre care am vorbit şi pe care – la fel

---

141. Reamintim că la Aristotel nu există „spaţiu", ca la Democrit sau la Newton, ci „loc". Locul este asociat cu direcţii privilegiate „naturale" – sus, respectiv jos. Corpurile uşoare, precum focul, se mişcă în mod natural de jos în sus, iar cele grele – invers.

ca şi în cazul lui Platon din *Timaios* – nu o cred deloc a fi fost un artificiu de stil sau de expunere. Într-adevăr, conceptul meontologic de privațiune nu e deloc lipsit de dificultăți.

Aşa cum am văzut, în cazul categoriilor privațiunea generează contrariul unei forme, dar, în general, nu orice contrariu, ci contrariul negativ din punct de vedere axiologic: boala în raport cu sănătatea, non-muzicalul în raport cu muzicalul, negrul în raport cu albul, josul în raport cu susul, greul în raport cu uşorul etc. „Caldul, de pildă, are mai multe caracteristici ale Ființei, atunci când el constituie diferența unui substrat, în timp ce recele semnifică mai curând privațiunea şi neființa" (*GC*, I, 318b, 14-19). Reciclând, pare-se, vechi antinomii pitagoriciene[142], Aristotel ipostaziază negativ axiologic şi chiar moral privațiunea în cadrul categoriilor altele decât Ființa – ceea ce, desigur, e uneori straniu din punctul nostru de vedere, dominați, cum suntem, vorba lui Noica, de „ethosul neutralității".[143] (De ce ar fi negrul sau recele negative, şi albul sau caldul, pozitive?) În schimb, caracterul de „formă" al privațiunii de acest tip nu este, în principiu, în general, problematic: boala, negrul, josul, parul[144] au, desigur, o formă intrinsecă indiscutabilă şi pot fi definite, fie şi în mod convențional, drept *forme negative,* contrare celor

142. Vezi tabela contrariilor pitagoreice în *Met.*, I, 5, 986a, şi *GC*, I, 319a, 15.

143. Perspectiva lui Aristotel este biologizantă: caldul este asociat Ființei, deoarece este văzut ca intrinsec vieții (Ross, 101). Uscatul şi luminosul (albul) sunt situate de partea caldului, probabil deoarece ele caracterizează, împreună cu caldul, focul.

144. Pentru pitagoricieni imparul era pozitiv, probabil fiindcă părea derivat din unitate sau nu putea fi divizat în două părți egale. Dimpotrivă, parul era negativ, deoarece exprima dualitatea, diferența sau divergența.

pozitive. Cu toate acestea, „caldul, de pildă, are mai multe caracteristici ale Ființei, atunci când el constituie diferența unui substrat, în timp ce recele semnifică mai curând privațiunea şi neființa" (*GC*, I, 318b,14-19).

Dimpotrivă, *privațiunea absolută* – situată în categoria Ființei – pare mult mai problematică, deoarece ea nu mai produce un contrariu („nu există un contrariu al Ființei"), ci numai un *opus al formei* – aşadar, o neformă şi o neființă într-un sens mult mai puternic.[145] În ce fel poate fi aceasta, totuşi, considerată „formă întru câtva", ceea ce este absolut necesar pentru ca MT să funcționeze uniform în toate situațiile? Trebuie spus că, aici, MD-2 părea să aibă un avantaj net: el nu presupune, în cazul Ființelor, această stranie formă-neformă! Or, Aristotel spune limpede: „absența figurii, lipsa de configurație, dezordinea sunt opusul" (*Phys.*, I, 7, 190b, 15) – adică mai precis decât un inform contradictoriu al formei. Neforma este totuşi, cumva, formă! *Neființa este*, pentru a spune astfel, având în vedere că forma imanentă individualului este în cea mai mare măsură ființă şi Ființă (substanță, οὐσία)!

Clarificarea – remarcabil de ingenioasă – ne-o sugerează, cred, un scurt pasaj din *Metafizica*, unde, după ce oferă mai multe exemple de instanțiere a celor trei principii

---

145. Acest opus, care nu este de fapt un contradictoriu în toată puterea cuvântului, deoarece se află în interiorul unui substrat determinat, este foarte asemănător cu „altceva decât ființa" din *Sofistul* lui Platon. El desemnează tot ceea ce este altceva decât un lucru în cadrul substratului. E. Berti (Berti, 1990, 368) crede că, la Aristotel, transformările pot avea loc atât între contrarii, cât şi între contradictorii. Ceea ce este aproximativ corect, dacă definim în sens restrâns contradictoriile, ca formă şi privațiune, incluse într-un acelaşi substrat. Pe de altă parte, Berti mi se pare că restrânge, în mod nejustificat, noțiunea de privațiune numai la contrarii, nu şi la negarea Ființei. Vezi, dimpotrivă, *Met.*, XII, 4, 1070b.

imanente (cărora li se adaugă şi o cauză motrice externă), Aristotel, vrând să ilustreze atât instanțierea formei, a privațiunii, a materiei, cât şi a cauzei motrice în cazul unei case (o Ființă artificială), le enumeră indicându-le astfel: „forma; o dezordine *de un anume fel* (ἀταξία τοιαδί); cărămizile; ceea ce pune în mişcare este arta construcției" (*Met.*, XII, 4, 1070b, 28-30). Esențial e aici adjectivul pronominal τοιαδί („de un anume fel", „determinat în acest mod pe care îl indic") – care arată că nu este vorba despre o dezordine generală, sau întâmplătoare, sau complet indefinită, ci despre o dezordine *determinată, acea* dezordine *anume* care neagă *numai* forma casei (şi din care apare casa când dezordinea dispare), nu forma podului, să zicem, sau a templului; de asemenea, este vorba despre o dezordine anume care neagă (contrazice) nu forma unei case oarecare, ci forma *unei case bine determinate* – exact aceea care se va construi din materialele (cărămizile, pietrele, lemnele) respective (nu cărămizi oarecare), dispuse, pregătite în felul respectiv (Aubenque, 1998, 338). Determinarea specifică şi individuală a neființei (privațiunii) – iată ceea ce soluționează paradoxul privațiunii „care e întru câtva formă", deoarece determinarea este o modalitate de a conferi formă.

Rămâne totuşi întrebarea în ce măsură o dezordine „de un anume fel" este într-adevăr termenul opus (nu contrar) pentru o anumită ordine. Sau cumva, fără veste, tocmai din pricina acestei determinări, Aristotel ajunge să gândească şi privațiunea Ființei drept un contrariu la Ființă? Or, cred că ordinea (forma) şi dezordinea (în sens de negare a ordinii) sunt într-adevăr termeni opuşi (ἀντικείμενα), nu contrari (ἐναντία), care se neagă reciproc. Ei pot fi numiți chiar contradictorii în raport cu un substrat dat, chiar dacă nu în absolut, deoarece ei nu pot

fi simultan prezenți *în acel substrat*, dar nici simultan absenți, astfel încât nu există un *termen intermediar* între Ființă și privațiunea ei. Nu trebuie deci să opunem dezordinea *de un anume fel* ordinii în general, sau invers, ci tot unei ordini *de un anume fel* – raportate ambele la un substrat *de un anume fel*.[146]

E necesar, prin urmare, să distingem la Aristotel între o contradicție în sens larg: *non-A este orice nu este A* (de pildă, non-omul poate fi nu numai un animal sau o piatră, dar și o culoare sau o cantitate) – și o contradicție într-un sens restrâns, exprimată prin noțiunea de „opus" și echivalentă privațiunii Ființei *luate ca formă*: *non-A este orice nu este A într-un substrat dat*, ceea ce reaminteşte de teoria lui Platon din *Sofistul*. Acesta din urmă este sensul care interesează generarea și nimicirea Ființelor, și pe el, probabil, că îl are în vedere Stagiritul atunci când, în *De generatione et corruptione*, vorbeşte despre naşterea Ființelor din „neființa absolută".[147]

Vedem aşadar că noțiunea de „privațiune", luată ca „formă întru câtva" – o absență sau lipsă determinată (deci o neființă care există) –, permite să se gândească unitar atât generarea în cadrul categoriei Ființei, cât și transformarea

---

146. Ce se întâmplă dacă, în timpul construcției casei, la mijlocul procesului, lucrările se opresc? Nu avem acum un *tertium*? Nu – ar spune Aristotel –, casa neterminată nu este precum o culoare intermediară între alb și negru. Ea este o formă arhitecturală incompletă: nu este casă, ci este non-casă, căci nu-și poate împlini scopul. În schimb, griul este o culoare deplină, chiar dacă nu e nici negru, nici alb, și își poate împlini scopul de culoare.

147. „Corpurile simple" – pământ, apă, aer și foc – iau naştere unul din celălalt, prin actualizarea unei neființe ca posibilitate – corpul senzorial virtual – prin intermediul a două contrarietăți: cald–rece, uscat–umed, unde primul termen al cuplului este instanțiat ca formă, iar celălalt, ca privațiune (*GC*, II, 1, 329a-b).

(mişcarea) în cadrul celorlalte categorii (calitate, cantitate şi loc). În plus, forma propriu-zisă va căpăta un accent pozitiv în toate cazurile, iar forma-privațiune – unul negativ, de asemenea în toate cazurile.

În ansamblu, aşadar, principiile sunt determinate, instanțiate în fiecare transformare în parte şi astfel, numeric vorbind, multiplicate la infinit, chiar dacă, altminteri, *prin analogie* – cum spune Aristotel – vorbim numai despre trei principii imanente, plus despre unul extern, motrice – care se numeşte şi „cauza eficientă" –, toate instanțiindu-se mereu altfel în fiecare caz:

„S-ar putea spune că există trei principii: forma, privațiunea şi materia. Numai că fiecare dintre acestea constituie un gen diferit pentru fiecare gen de lucruri" (*Met.*, XII, 4, 1070b). Se înțelege astfel de ce Aristotel poate considera că, dacă pământul se transformă în foc iar caldul este mai mult formă decât recele, atunci se poate considera că privațiunea (neființa) se instanțiază mai curând ca pământ, iar forma şi Ființa, mai curând ca foc. Dar, spune filozoful, de fapt „nu are nici o importanță dacă aceste elemente sau altele sunt postulate ca având acest rol; noi cercetăm modalitatea [transformării], şi nu suportul [fizic al ei]" (*GC*, I, 318b, 7-9). E o poziție în mod fundamental funcționalistă, care îl distinge clar pe Aristotel de presocratici, şi chiar de Platon din *Timaios*, pentru care realitatea se putea reduce la anumite „cărămizi" elementare, bine determinate, tot aşa precum discursul se poate reduce la cuvinte şi la litere.[148]

148. În pasajul din *CG* citat, Aristotel se referă (un rând mai sus) la Parmenide, care, desigur în partea a doua a poemului său, considera focul ființă şi pământul, neființă. „Dar – spune Aristotel – nu are nici o importanță etc..." În această parte a poemului, dedicată aparențelor înşelătoare, Parmenide vorbea

E de notat, în sfârşit, aşa cum am anunţat deja, că opţiunea lui Aristotel pentru MT în locul lui MD-2 reprezintă şi o distanţare faţă de Platon, mai ales acela din *Timaios*, şi de platonicieni. Într-adevăr, în ultimul capitol din cartea I a *Fizicii*, Aristotel recunoaşte meritul lui Platon şi al altor platonicieni, deoarece au acceptat „că o anumită natură trebuie să fie substrat"; îi critică însă fiindcă au considerat această natură unică, *nedistingând-o de privaţiune*. Chiar dacă substratul (sau materia) a fost identificat de Platon cu Dualitatea indefinită („marele şi micul" din „doctrina nescrisă"), lucrurile nu se schimbă – precizează Aristotel – şi acest substrat nu este tratat de ei decât ca un unic principiu, nu numai numeric, dar şi conceptual. Or, platonicienii „au neglijat celălalt principiu" – adică privaţiunea:

„Într-adevăr, cauza subzistentă este, în mod conjunct cu forma, coresponsabilă (συναιτία τῇ μορφῇ) pentru lucrurile care se nasc, precum o mamă. Dar cealaltă parte a contrarietăţii ar apărea adesea *că nu există deloc* pentru cel care îşi îndreaptă mintea spre maleficitatea ei. Existând însă ceva divin, bun şi dezirabil, noi afirmăm că există, pe de o parte, ceva contrar acestuia, pe de altă parte, ceva care, prin natură, tinde şi năzuieşte spre bine. Dar la platonicieni contrariul tinde către propria nimicire" (*Phys.*, I, 9, 192a, 13-20).

Aşadar, deoarece Platon şi platonicienii au optat pentru un model cu două principii necontrare (MD-2), ei au

---

despre două elemente – lumina şi întunericul, asimilate probabil focului şi pământului (DK, B9). În ce măsură însă chiar Parmenide susţinea că unul dintre elemente e fiinţă şi celălalt, nefiinţă, şi nu e aceasta doar interpretarea lui Aristotel, nu avem cum şti. În caz afirmativ, Parmenide ar fi şi autorul unei meontologii, pusă, ce-i drept, sub semnul iluziei.

tratat răul şi în general tot ceea ce este privaţiune ca pe o absenţă a binelui şi fiinţei. Această atitudine anti-meontologică a platonicienilor faţă de privaţiune a făcut ca materia, *confundată de ei cu privaţiunea* („cealaltă parte a contrarietăţii [în raport cu Fiinţa]"), să poată deveni *un fel de contrariu absolut* faţă de bine şi divin. În acest caz – zice Aristotel – materia ar tinde spre bine atunci când capătă formă, ceea ce înseamnă că îşi urmăreşte anihilarea. (Materia e şi contrariu, şi substrat.) Or, chiar conform spiritului lui MD-2, *substratul nu poate fi niciodată contrar formei*, astfel încât contradicţia pare evidentă. Mai târziu, după cum vom vedea în capitolul final, Plotin va reflecta mult asupra acestei chestiuni, încercând să împiedice ca materia să tindă, „prin natură", spre bine şi „salvându-l" astfel pe Platon de presupusa, după Aristotel şi aristotelicieni, contradicţie.

2.7. În rezumat: în pofida unor ezitări legitime, prin opţiunea pentru modelul triadic – *formă, privaţiune, materie* –, Aristotel reuşeşte să uniformizeze felul în care explică natura tuturor compuşilor şi a tuturor transformărilor pe care ei le suportă; de asemenea, el poate evita alunecarea în dualismul axiologic şi ontologic al lui Platon. Am mai observat şi că, dacă la Platon introducerea celui de-al doilea principiu constituia o necesitate logică pentru a explica existenţa „copiei", la Aristotel introducerea celui de-al treilea principiu e fertilă şi necesară *operaţional* sistemului, dar nu absolut necesară *logic* în vederea explicării lumii devenirii.

Pe de altă parte, la Platon principiile sunt două *atât numeric, cât şi conceptual*: există o singură materie – *chora* – şi o singură lume inteligibilă – „Vieţuitorul în sine", care cuprinde totalitatea Ideilor-arhetipuri. Nu tot aşa

stau lucrurile la Aristotel: aici sunt riguros trei principii imanente *numai sub raport conceptual* (materia, forma şi privaţiunea), dar sub raport numeric principiile sunt o infinitate, care se instanţiază însă în fiecare din cele trei „rubrici" funcţionale sau operaţionale, în mod *analogic*. De pildă, ceea ce lumina e în raport cu aerul (formă în raport cu materia) sănătatea e în raport cu corpul, şi forma casei – în raport cu pietrele şi lemnele etc. (*Met.*, XII, 4, 1070b) La Aristotel, spre deosebire de Platon, de Democrit, de Empedocle etc., principiile – inclusiv privaţiunea şi materia – nu au caracterul unor „cărămizi fundamentale" ale naturii, ci sunt mai curând nişte *funcţii generale* care se instanţiază de fiecare dată specific, în toată diversitatea posibilă (Code, 32). La modul general însă, materia desemnează funcţia a ceea ce persistă într-o transformare, privaţiunea – funcţia a ceea ce e contrar, respectiv contradictoriu formei în cadrul substratului, iar forma – funcţia a ceea ce apare pozitiv, luată ca determinare şi actualizare completă. Dacă exceptăm Mişcătorul imobil (Dumnezeu), care e formă pură şi separată, *nu prea putem distinge la Aristotel între niveluri mai mult sau mai puţin fundamentale ale naturii* şi mă îndoiesc că am putea vorbi la el despre o „materie primă", în sens de substrat universal.[149] Altminteri, cum ar putea el susţine

149. Într-adevăr, un asemenea substrat ar trebui să fie propriu tuturor genurilor, inclusiv celor mai înalte: însă Aristotel neagă, în general, că asemenea genuri au un substrat comun. Ar trebui, de asemenea, să fie un substrat comun pentru categorii diferite – Fiinţe, calităţi, cantităţi. Or ce substrat comun poate exista între acestea? Chiar dacă fizic acesta este posibil, raţional şi logic (funcţional) – nu (*GC*, I, 320b, 23-25). Iar dacă am accepta că există o materie comună celor patru elemente, astfel încât să se explice trecerea unuia în altul, ce fel de materie comună există între acestea şi „al cincilea corp" – eterul sau materia astrelor, despre care

că „materia aparține relativelor (τῶν πρός τι)? Astfel, „pentru fiecare formă există o altă materie" (*Phys.*, II, 2, 194b, 9), iar în interiorul fiecărui gen există câte o materie (*DA.*, III, 5, 11).[150] Şi de ce vorbeşte el mai puțin despre „materie" ca atare decât despre ceea ce este considerat ca fiind „în genul materiei" (noi am spune „care are funcția de materie")? (*GC.*, I, 318a, 9).

Totuşi, dacă această „materie primă", în sens platonician, există cumva şi la Aristotel, aşa cum a considerat (în mod eronat, cred) tradiția aristotelică antică, dar au acceptat şi unii cercetători moderni, ea ar reprezenta *ipostazierea meontologică* a unei entități inițial pur operaționale, a unei funcții – neființa ca posibilitate.

Dincolo de deosebirile evidențiate dintre Aristotel şi Platon, notăm aici „deriva" meontologică în gândirea principiilor din partea ambilor filozofi. Cu adevărat, la ambii lumea ajunge „să fie făcută" din ființă şi neființă, chiar dacă în mod diferit: substanțial la Platon, funcțional la Aristotel. Remarcabil, rezultatul e obținut în ambele cazuri în urma unui riguros proces de deducție şi de comparare a unor modele alternative – comparare ce nu

---

Aristotel vorbeşte în *Despre Cer*? În general, ce fel de materie comună pot avea Ființele pieritoare şi cele eterne? Cât despre cele patru elemente (sau mai curând „corpuri simple"), pământ, apă, foc, aer, singura lor „materie comună" este „corpul senzorial în posibilitate" (*GC*, II, 1, 329a).

150. Iată şi pasajul următor din *Met.*, V, 4, 1015a: „*Natura* însă este şi *prima materie* (dar şi aceasta trebuie înțeleasă în două sensuri: fie cea raportată la corpul respectiv, fie cea în mod absolut prima; de exemplu, bronzul este, în primul sens, materia primă a obiectelor din bronz raportată la ele; în sensul absolut însă, *prima materie* este probabil apa, dacă toate cele care se pot topi sunt apă..." E evident că apa este materie primă numai pentru materiile care se pot topi, dar nu şi pentru lemn sau piatră etc.

exclude anumite ezitări şi reveniri, extrem de semnificative metodologic.

Toate acestea ne mai învaţă, cred, ceva: cât de importante, chiar esenţiale, pot fi pentru oamenii de ştiinţă simetria, eleganţa, uniformitatea, economia, într-un cuvânt *armonia estetică* a modelului lor explicativ. Fără a cădea în neglijarea adevărului şi în relativism – în vremea noastră în sensul unui Nelson Goodman, potrivit cu care savanţii caută mai curând armonia şi frumuseţea formală decât adevărul (Goodman, 18) –, să recunoaştem totuşi că, atunci când au de ales între două modele cu valoare explicativă comparabilă, mulţi dintre ei, şi dintre cei mai mari, au ales şi vor alege constant modelul mai elegant formal. Iar modelele meontologice se pare că dispun din plin de această virtute a eleganţei, a uniformităţii şi simetriei (e o consecinţă a funcţionalismului lor). Prin aceasta, ele compensează îndeajuns, cel puţin pentru multe spirite, felul „mai relaxat" în care tratează contradicţia, nefiinţa secundă şi, în general, conceptele operaţionale cu o realitate ontică precară. Oamenii de ştiinţă sunt uneori mai puţin preocupaţi de conţinutul ontic al formulelor lor, cu condiţia ca acestea să fie simetrice şi elegante. (Ceea ce unii filozofi preocupaţi tocmai de acest conţinut nu întârzie să le reproşeze.) Frumuseţea nu ar fi deci o calitate numai a ceea ce se numeşte de obicei artă. Pentru multe spirite, mai ales cele ştiinţifice, aşa cum erau Democrit şi Aristotel, ea pare a fi, pe deasupra, şi marca de neignorat a adevărului...

3.1. Să trecem acum la discutarea mai în detaliu a câtorva probleme puse de o altă nefiinţă secundă, fundamentală în filozofia lui Aristotel – *nefiinţa ca posibilitate nerealizată sau neactualizată* (δύναμις), o funcţie pe care,

ontologic, o identificăm cu ceea ce Aristotel numeşte „materie" (ὕλη) sau „substrat" (ὑποκείμενον). Care este, aşadar, şi mai întâi de toate, semnificația *posibilului* la Aristotel?

Închipuiți-vă că ați juca la Loto („6 din 49" de exemplu) săptămână de săptămână şi că ați avea la dispoziție infinitul timpului viitor. Ați putea afirma cu certitudine că, în această situație, *e necesar* ca la un moment dat să câştigați lozul cel mare şi că, prin urmare, e sigur că veți câştiga cândva?

Sau, dacă e posibil ca pământul să fie lovit de un asteroid (ceea ce astronomii spun că este posibil), oare e necesar ca acest lucru să se întâmple cândva, în viitor, cu condiția să se aştepte suficient? Probabil că mulți oameni ar răspunde pozitiv la ambele întrebări, admițând astfel în general că, dacă ceva e posibil, atunci e necesar să şi existe, dacă nu în prezent, măcar în viitor, la un moment dat. Ei bine, în acest caz, ei s-ar dovedi, fără s-o ştie probabil, discipolii filozofilor megarici (şcoală înființată de Euclid din Megara, un discipol al lui Socrate), şi, dintre megaricii posteriori, mai ales ai celebrului Diodoros Cronos, contemporanul mai tânăr al lui Aristotel şi care avea reputația unui excelent „dialectician" sau logician, în vremea sa, reputație păstrată şi mai târziu („*valens dialecticus*" îl va numi Cicero; Cicero, *Fat.*, VII, 13). Ideea lui Diodoros privitoare la „posibil" (dar şi la „necesar" şi „imposibil") şi pe care o formulase prin aşa-numitul „argument dominator" (κυριεύων λόγος) urmărea să reducă valorile modale la valori temporale: „El susține că numai acel lucru este posibil (*id solum fieri posse*) *care sau este adevărat, sau va fi*; şi că orice va ajunge adevărat e necesar să ajungă astfel; iar despre ceea ce nu

va ajunge adevărat [niciodată] neagă că este posibil să fie" (Cicero, *Fat.*, VII, 13).

Într-adevăr, să presupunem că A – despre care admitem că e posibil – nu există în momentul de față. Conform lui Diodoros, asta înseamnă că A va exista cu necesitate în viitor (deşi, ce-i drept, nu şi într-un viitor precis determinat). În cazul în care nu va exista nici în viitor (aşa cum nu există nici în prezent), A e imposibil. De asemenea, dacă un B posibil nu va exista în viitor, el există în prezent, căci altminteri va fi imposibil. (Nu va exista nici în prezent, nici în viitor.) Or, noi am afirmat, urmându-l pe Diodoros, că el este posibil, dar totodată că nu există în viitor. Deci este imposibil pentru el să nu existe în prezent. Deci B există cu necesitate în prezent. De unde rezultă că *orice lucru existent în prezent există cu necesitate* (posibilitatea lui e evidentă), în sensul că a fost cu neputință ca el să nu fi ajuns să existe.

Aşadar, la Diodoros, *posibilul se transformă în necesar*, sau, mai exact, posibilul e un necesar încă nemanifestat, camuflat deocamdată, dar cu siguranță nu definitiv. În general, nu numai că viitorul decurge din prezent, dar el decurge *cu necesitate* din prezent! Şi similar, prezentul a decurs *cu necesitate* din trecut, eliminându-se în acest mod orice hazard.

Dacă, acum, identificăm existentul cu ființa şi inexistentul cu neființa, constatăm că, la Diodoros, ceva posibil să fie nu este niciodată neființă autentică nici măcar o clipă (căci va exista la un moment dat), ci numai o *ființă ascunsă* şi care în mod sigur se va manifesta plenar şi deplin în timp. *Nimic din ceea ce e cu putință nu va rămâne* cu necesitate *nerealizat, neactualizat* – altfel spus neființa ca posibilitate (nerealizarea ființei) *nu există deloc* şi nu e cu putință să fie, căci aceasta ar presupune *ceva posibil şi totuşi*

niciodată realizat în întregul infinit al timpului.[151] Ceea ce în mod vădit absentează în schema lui Diodoros e „neființa secundă" – adică ceva care, deşi *este* cumva, nu devine niciodată ființă *de la sine şi în mod necesar* şi ar putea chiar să nu apară niciodată; lipseşte, aşadar, *un posibil distinct, prin sine însuşi, de realitate şi de necesitate.*

Acest aspect fundamental anti-meontologic al gândirii megarice nu are de ce să ne mire, deoarece ştim că întemeietorul şcolii, Euclid din Megara, suferise influența lui Parmenide (DL., II, 10, 106). Unii interpreți cred că „prietenii Ideilor", criticați cu blândețe de Platon în *Sofistul* şi contrapuşi de el unor filozofi materialişti, „fii ai pământului", sunt în fapt Euclid şi discipolii săi (Robin, 1923, 196-197). Pe de altă parte, se poate susține cu ceva temei că argumentul meontologic al Străinului – Platon în camuflaj eleat – este autocritic şi e îndreptat împotriva ontologismului platonician mai vechi, poate şi al unor discipoli ai Academiei care îl acceptaseră cu prea multă uşurință. Dar, de fapt, cele două teorii nu se exclud: o interpretare anti-meontologică a teoriei Ideilor putea să fi fost împărtăşită atât de Platon însuşi într-o fază mai timpurie a operei sale, *cât şi* de unii megarici; atâta doar că, la un moment dat, Platon a părăsit această interpretare, ceea ce n-au făcut parmenidianul Euclid şi alții din cercul său. (Unul dintre ei, Stilpon – relatează Diogenes Laertios (DL, II, 119) –, a preferat, în schimb, să abandoneze teoria Ideilor.) Vom reveni însă în capitolul următor la această chestiune.

Consecințele logice, etice (şi teologico-metafizice) ale raționamentului lui Diodoros Cronos nu au cum să nu fie decisive: principala dintre ele este că *orice există există*

151. Ceea ce se numeşte uneori „principiul plenitudinii".

cu necesitate, altfel spus, inexistența definitivă a lucrului chipurile posibil, poate fi declarată imposibilă chiar şi înainte ca lucrul să existe efectiv.[152] Într-adevăr, să presupunem că o floare există în prezent. Floarea este însă, desigur, şi posibilă şi, conform definiției posibilului dată de Diodoros, „ea sau este, sau va fi". Or, ea nu va mai fi, deoarece o floare nu durează, ci se veştejeşte repede. Deci, dacă floarea nu va fi în viitor, deşi ea rămâne posibilă, ea este în prezent; mai mult, e imposibil ca ea să nu fie în prezent, deoarece altminteri ea n-are cum fi deloc. Dar ceea ce e imposibil să nu fie este necesar să fie. Deci floarea, oricât de gingaşă şi efemeră, există în mod necesar şi a apărut în mod necesar în baza unei necesități eterne şi la fel se poate spune despre orice lucru existent – fie el om, eveniment istoric, gând sau astru (Cicero, *Fat.*, IX, 17).

Să remarcăm, în treacăt, tenacitatea în timp a acestui tip de raționament. Spinoza, spre a demonstra existența lui Dumnezeu, va regăsi concluzia lui Diodoros: „un lucru există cu necesitate dacă nu există nici o rațiune sau cauză care să-l împiedice de a exista" (Spinoza, *Eth.*, I, 9). Adică, din faptul că ceva nu e imposibil să fie, Spinoza deduce că e necesar să fie. Într-adevăr, „nu e imposibil" înseamnă „e posibil". Fiind posibil deci, Dumnezeu e, după el, şi necesar.

Rezultatul este un determinism, dacă nu absolut, în orice caz extrem de avansat. (Persistă o singură incertitudine:

---

152. Conform lui Diodoros deci, odată ce ne-am asigurat că în conceptul lui A nu există nici o contradicție, e necesar ca A să fie acum, sau să fie în viitor. Căci a nu cuprinde o contradicție în concept înseamnă a fi posibil. Or, posibil e ceea ce este sau acum, sau în viitor. Obținem aşadar ceea ce se va numi mai târziu şi doar în raport cu Dumnezeu „argumentul ontologic".

Diodoros stabileşte că posibilul va fi, nu şi exact *când* va fi.) Determinismul era evident, de pildă, în argumentul megaric, numit „Secerătorul": „E necesar ori să aduni recolta, ori să nu o aduni. Una din două alternative este în mod necesar adevărată (conform principiului terțului exclus). Deci, pe oricare dintre cele două acțiuni ai face-o, a fost necesar să o faci pe aceea pe care ai făcut-o." Mai târziu, scepticii – care doreau să combată doctrina fatalismului stoic – vor dezvolta de aici argumentul numit „leneşul" (ἀργὸς λόγος): dacă eşti bolnav, fie te vei însănătoşi, fie vei muri. Una sau alta reprezintă o necesitate, conform principiului terțului exclus (*tertium non datur*), deci, orice ai face, este necesar să se întâmple fie una, fie cealaltă. Aşadar, e totuna ce faci, fie că te duci, fie că nu te duci la doctor. În consecință, poți să nu te duci (Cicero, *Fat.*, XIII, 29). Nici *Jacques fatalistul* al lui Diderot n-ar fi argumentat mai bine *pro domo*!

3.2. De fapt, aşa cum notează Aristotel, care îi combate vehement pe megarici, aceşti filozofi suprimă la modul general *posibilul* şi *posibilitatea* sau *capacitatea* – δυνατόν, δύναμις – fie că îl identifică pe δυνατόν (posibilul), aşa cum s-a arătat mai sus, cu un fel de necesar ascuns momentan, fie că, într-o variantă mai timpurie, îl asimilează chiar realului deja actualizat: „Ei susțin că lucrurile au δυνάμεις numai atunci când sunt în acțiune şi în actualizare, dar că, atunci când nu sunt în acțiune, nici nu există δυνάμεις. De exemplu, cel care nu construieşte în momentul respectiv nici nu poate să construiască, ci – e astfel – doar cel care construieşte efectiv în momentul în care construieşte" (*Met.*, IX, 3, 1046b). Megaricii susțineau inițial, prin urmare, că *ceva poate să fie*

numai atunci când este efectiv.[153] Nu ştim exact cum au reuşit ei să împace această teză (identificarea posibilului cu actualul prezent) cu aceea, mai flexibilă şi mult mai rafinată, a lui Diodoros Cronos (identificarea posibilului cu actualul prezent, *sau* cu viitorul realizat), dar probabil că, dezvoltând teza megarică iniţială, Diodoros dăduse un sens mai larg şi mult mai plauzibil posibilului decât o făcuseră predecesorii săi imediaţi din şcoala megarică, poate Eubulides, adversarul lui Aristotel (Dumitriu, 128).

Or, în cazul suprimării complete a posibilului (versiunea megarică originară, tare), lumea va încremeni şi mişcarea va deveni imposibilă: „cel care stă în picioare va sta veşnic, iar cel care şade va şedea veşnic şi nu-i chip ca el să se scoale, dacă şade" (*Met.*, IX, 3, 1047a). În cazul suprimării parţiale a posibilului – în maniera lui Diodoros – *se suprimă întâmplarea, accidentul şi libertatea umană.* În primul caz deci, totul îngheaţă în loc pentru totdeauna, ca într-o fotografie instantanee, pe câtă vreme în cel de-al doilea, chiar dacă există mişcare, lipseşte orice spontaneitate, liber-arbitru şi întâmplare şi totul ajunge să fie tras de sforile necesităţii inflexibile, precum păpuşile la teatrul de marionete. Recunoaştem cu uşurinţă implicaţiile anti-meontologice moştenite de la eleaţi.

Or, pentru a păstra mişcarea, dar şi întâmplarea, libertatea şi responsabilitatea umană, trebuie distinse – spune Aristotel – actualizarea de posibilitate, pe de o parte, realul de posibil, pe de alta. (Iar apoi, în cadrul realului, va trebui distins realul necesar de realul contingent.) Trebuie stabilit, de asemenea, că, dacă *actualul implică în mod*

153. Vezi şi Franz Brentano (Brentano, 97). Brentano nu distinge între teoria megarică „tare" şi teoria megarică „slabă" – a lui Diodoros Cronos.

necesar posibilul (un om care şade e necesar să poată şedea), *posibilul nu implică în mod necesar actualul* (un om care poate şedea nu şi şade în mod necesar). În acest caz, relația dintre ființă (actualizare) şi neființă (virtualitate, posibilitate) nu este nici de contrarietate, nici de contradicție (aşa cum era aceea dintre formă şi privațiune), ci de implicație unilaterală.[154]

În alți termeni, vom spune că trebuie adoptat raționamentul meontologic, susținute drepturile şi caracterele distinctive ale acelei *neființe secunde* care e posibilul nerealizat, pe care Aristotel l-a identificat cu mare grijă ca pe una dintre *neființele secunde*, adică drept o neființă ce totuşi *este*: astfel, scrie el: „dintre neființe, unele sunt [ființe] în posibilitate. Dar ele nu *sunt*, căci nu sunt în actualizare (οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν)" (*Met.*, IX, 3, 1047b). Aceste neființe ca posibilitate sau ființe posibile, dar nerealizate şi despre care nu ştim nici măcar dacă vor fi cândva realizate reprezintă, în mod vădit, un *intermediar* între neființa absolută luată ca imposibil şi ființa absolută sau necesarul, dovedind interesul mai general al lui Aristotel pentru termenii intermediari – interes al său bine cunoscut atât din etică, cât şi din logică.[155]

---

154. E. Berti susține că la Aristotel ființa implica neființa, în vreme ce neființa nu implică ființa, deoarece ființa este inteligibilă prin sine. El se referă la privațiune, dar aserțiunea are o valoare generală, demonstrând că metafizica meontologică a lui Aristotel este străină de „ethosul neutralității". Prin aceasta, într-adevăr, Aristotel se deosebeşte şi de Hegel, şi de Heidegger, unde implicația ființei şi neființei ar fi reciprocă (Berti, 1990).

155. În etică, celebra doctrină a virtuții ca medie între vicii contrare. În logică, importanța „termenului mediu" din silogism. Alexander Baumgarten (Baumgarten, 102) descoperă încă o importantă ocurență a intermediarului la Aristotel: intermediar

3.3. Acceptarea însă a acestei neființe secunde, care este posibilul nerealizat, presupune o *redefinire a posibilului* – ceea ce de fapt întreprinde Aristotel, poate şi cu scopul imediat de a-l combate pe Diodoros Cronos, sau mai degrabă pe dascălii lui megarici.[156] Ce înțelege atunci el prin „posibil"? Trebuie recunoscut că, mai ales în *Metafizica* V, unde analizează sensurile posibilului, Aristotel nu e nici foarte explicit, nici întotdeauna foarte clar (*Met.*, V, 12, 1019b).[157] Clarificarea soseşte însă atunci când el aplică efectiv noțiunea de δυνατόν sau când polemizează cu adversarii săi.

Or, observăm la Aristotel, poate cu surprindere, existența nu a unuia singur, ci a *mai multor moduri distincte* de a gândi posibilul. Deocamdată, să deosebim două moduri fundamentale: atunci când adversarii sunt megaricii (care, după cum am văzut, negau libertatea, spontaneitatea, erau determinişti şi, la limită, tindeau să suprime mişcarea), Aristotel redefineşte în sens meontologic noțiunea de δυνατόν, pe care o aplică „lumii sublunare". Dimpotrivă, când se referă la lumea supralunară a eternității (când adversarii sunt pitagoricienii şi mai ales Platon), Aristotel, paradoxal, revine la un concept destul de apropiat de noțiunea megarică „tare" a posibilului.

Referindu-ne la prima situație descrisă – aceea a individualului sublunar –, vom spune că acum pentru Aristotel

---

între truda necesară şi inactivitate, răgazul „este conceptul fundamental al împlinirii politice a omului".

156. Cronologia vieții lui Diodoros este prea nesigură ca să putem şti dacă Aristotel a trăit suficient ca să polemizeze cu un Diodoros tânăr (Aristotel moare în 322).

157. V. *Metafizica*, V, 12, 1019b: „Aşadar posibilul desemnează, într-un sens, aşa cum s-a arătat, ceea ce nu e în mod necesar fals; în alt sens, el desemnează ceea ce este adevărat, iar în alt sens, ceea ce e cu putință să fie adevărat."

posibilul (δυνατόν) este înțeles în sens „bilateral" (Blanche, 68-69):

„Orice posibilitate este dată împreună cu contrariile sale. Într-adevăr, ceea ce nu are posibilitatea să existe nu ar putea aparține nici unei existențe; dar orice posibilitate poate totuşi să nu se actualizeze. Prin urmare, *ceea ce e posibil poate fie să existe, fie să nu existe.* Deci acelaşi lucru poate fie să existe, fie să nu existe" (*Met.*, IX, 8, 1050b).

Aceeaşi teorie apare şi în tratatul *Despre Cer,* fiind aplicată la lucrurile terestre şi perisabile:

„Ceva are simultan posibilitatea de a şedea şi de a sta în picioare, *fiindcă, atunci când o are pe prima, o are şi pe a doua.* Dar asta nu înseamnă că el şi şade, şi stă în picioare simultan, ci în momente diferite" (*De Caelo,* I, 12, 281b).[158]

Aşadar, atunci când vorbim (în acest sens „bilateral") despre δυνατόν, înțelegem că, *dacă ceva e posibil să fie, atunci concomitent şi indisociabil e posibil şi să nu fie* (şi invers). Prin urmare, posibilul bilateral este diferit atât de imposibil (deopotrivă imposibil să fie şi imposibil să nu fie) – căci imposibilul nu poate să fie –, cât şi de necesar, căci necesarul nu poate să nu fie. În alți termeni, materia sau substratul poate primi fie forma propriu-zisă, fie forma negativă – privațiunea – şi nici una dintre cele două nu decurge cu necesitate din existența materiei şi nu poate fi prezisă din simpla existență a acesteia din urmă.

Dimpotrivă, posibilul lui Diodoros Cronos (ca şi cel al lui Spinoza mai târziu) *era unilateral* şi tocmai acest lucru făcea ca el să se confunde, de fapt, cu necesarul. Într-adevăr, să admitem că ceva – o floare individuală –

158. Vezi şi în *DI,* 21b: „se pare că acelaşi lucru poate şi să fie, şi să nu fie... Rațiunea este că nici un lucru cu această posibilitate nu e în actualizare eternă, încât lui îi va reveni şi negația..."

există. E deci posibil ca ea să existe. Potrivit lui Diodoros, floarea e şi necesară, aşa cum am arătat, deoarece ea nu va mai exista în viitor. Potrivit lui Aristotel însă, dacă e posibil ca floarea să existe, e totodată posibil şi ca ea să nu existe (să existe privaţiunea ei). Atunci, deşi ea există în prezent şi nu va mai exista în viitor, ar fi fost totuşi posibil să nu existe deloc, de vreme ce posibilitatea existenţei şi aceea a inexistenţei stau continuu laolaltă, ca posibilitate bilaterală, şi se despart numai în actualizare. Însă ceea ce e posibil să nu existe nu e necesar. Deci floarea individuală nu e necesară, *ci e contingentă.*[159]

De asemenea, e clar că, deşi e posibil să câştig la „6 din 49", e la fel de posibil şi să nu câştig. Prin urmare, celui care spune: „dacă voi juca suficient de mult, voi câştiga" i se poate răspunde că la fel de adevărată sau de falsă este şi propoziţia: „oricât de mult voi juca, nu voi câştiga". Într-adevăr, nu există nici un motiv intrinsec necesar pentru care prima dintre propoziţii să fie mai adevărată la momentul pronunţării sale decât ultima (nimic nu împiedică nici să câştig, nici să nu câştig), aşa că e imposibil să fiu sigur de adeverirea oricăreia dintre ele, indiferent cât de mult timp aş juca. Prin urmare, nefiinţa ca posibilitate nu devine niciodată în mod necesar, *cu de la sine putere,* fiinţă prin actualizare, ci devine astfel numai prin intermediul unei cauze eficiente externe. Sau ea se poate actualiza într-un sens şi în urma unei întâmplări, a unui pur accident, dar atunci în mod indeterminabil şi imprevizibil. În acest sens, spunem că ea rămâne o *nefiinţă veritabilă* (şi nu doar o amânare a manifestării fiinţei, cum o vedea Diodoros) şi, fireşte, o nefiinţă secundă, fiindcă, *deşi nefiinţă,* totuşi *este.*

159. În schimb, floarea ca specie e necesară.

Desigur că teza posibilului bilateral este strâns legată de aceea – celebră – a „viitorilor contingenți", discutată în tratatul *Despre interpretare*, capitolul 9. Aici, unii interpreți cred chiar că Aristotel răspunde direct lui Diodoros Cronos şi mai ales unui argument de tipul „Secerătorului".[160] Chestiunea tratată acolo este cum trebuie interpretat *principiul terțului exclus* în cazul unor propoziții particulare contradictorii, referitoare la fapte viitoare.[161] (Principiul terțului exclus afirmă că propoziția „B se spune despre A" e cu necesitate fie adevărată, fie falsă.) De pildă, să considerăm propozițiile „mâine va ploua la Atena", respectiv „mâine nu va ploua la Atena". Pentru Diodoros – după cum am văzut – una dintre cele două propoziții este dintotdeauna adevărată – altfel spus, conform principiului terțului exclus, în mod necesar una dintre ele este din momentul pronunțării adevărată şi cealaltă, falsă, chiar dacă noi nu aflăm *care anume este astfel* decât în momentul viitor al adeveririi sau falsificării respective.

Pentru Aristotel însă, principiul terțului exclus nu se aplică în acest caz fiecărei propoziții în parte, *ci numai propoziției compuse disjunctive*: „mâine sau va ploua, sau nu va ploua la Atena". Abia această propoziție e cu necesitate adevărată, iar contradictoria ei („mâine la Atena nu va fi nici ploaie, nici fără ploaie") e falsă în mod necesar.

Or, e uşor de văzut că această slăbire a principiului terțului exclus are loc exact din pricina *posibilului bilateral*, altfel zis, a neființei ca posibilitate nerealizată: în măsura

---

160. Pentru posibila polemică a lui Aristotel în *Despre interpretare* cu Diodoros Cronos, vezi Zanatta, 237-239.

161. Este necesar ca propozițiile să fie particulare. O propoziție universală de tipul „orice floare se va veşteji toamna" este cu necesitate falsă sau adevărată.

în care e posibil să plouă în ziua cutare, în cutare loc, e totodată posibil şi să nu plouă; însă cele două posibilităţi contrare (ploaia şi privaţiunea ploii dintr-o anumită zi şi loc) coabitează şi sunt indisociabile, atâta vreme cât ele rămân doar posibilităţi (deci atâta vreme cât ele sunt pronunţate în prezent pentru viitor). Greşeala lui Diodoros ar fi fost aceea – tipic megarică – de a confunda posibilul cu actualul şi de a elimina, în mod anti-meontologic, nefiinţa secundă a posibilului, înţelegând-o ca pe un fel de *necesitate* (fiinţă) *încă nemanifestă*.

Să observăm tot aici că posibilul bilateral caracterizează, la Aristotel, şi intelectul nostru omenesc: „el este oarecum în posibilitate obiectele gândirii, dar în actualizare el nu este nimic, *înainte de a gândi*. El este în posibilitate ca o tablă pe care nu este scris nimic în actualizare" – scrie Aristotel în tratatul *Despre suflet* (*DA*, III, 4, 429b, 32). Evident, aşa cum pe tablă se poate scrie sau nu, şi acest intelect poate rămâne nefiinţă sau nu, având astfel condiţia unui posibil bilateral, asimilabil funcţiei materiei. Şi chiar atunci când se actualizează ca intelect efectiv, el nu-şi pierde dubla posibilitate, putând mai târziu înceta să mai fie intelect actualizat, iar „tabla" poate fi iarăşi ştearsă.[162] Pe de altă parte însă, pentru Aristotel există şi un alt intelect, „care le produce pe toate", care e separat, inafectabil, neamestecat cu materia, „fiind actualizare prin esenţă (τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια)". Acesta – *intellectus agens* al medievalilor – acţionează asupra primului intelect, determinându-l să devină intelect în actualizare, în felul în care lumina „face culorile posibile să fie culori în actualizare" (*DA*, III, 5, 430a,17-18). Or, e clar că pentru

162. A. Baumgarten (*DA*, n. 600) notează: „Intelectul rămâne în potenţă chiar şi în deplina lui actualitate..."

intellectus agens, care nu e probabil altceva decât „gândirea care se gândeşte pe sine" sau Dumnezeu din *Metafizica* XII, 9, nu mai există decât o singură alternativă – aceea de a fi perpetuu actualizare.[163] Aşadar, condiția sa modală e posibilul unilateral. Dar vom reveni îndată asupra acestei ultime chestiuni.

3.4. Acum, faptul că, pentru Aristotel, posibilul bilateral nu se actualizează de la sine în mod necesar conduce la o consecință metafizică şi cosmologică de prim ordin: dată fiind numai existența *materiei* (aşa cum imaginau lucrurile unii presocratici, precum milesienii) – care este instanțierea posibilităților fizice bilaterale la modul general –, nu se poate concepe apariția *de la sine* a lumii. Dimpotrivă, o asemenea apariție de la sine se putea deduce din logica modală a lui Diodoros Cronos: într-adevăr, să presupunem că lumea e posibilă (există materie). Atunci lumea fie există în prezent, fie va exista în viitor. Deci, *chiar dacă ea nu există în prezent, ea va exista în viitor, fără o altă intervenție din afară*, şi anume *în mod necesar*.

O astfel de teză este, pentru Aristotel, inacceptabilă, deoarece, pentru el, materia (funcție ipostaziabilă a posibilului bilateral), ca neființă secundă, nu poate singură da naştere ființei autentice (formei actualizate). Iată un pasaj decisiv în acest sens (*Met.*, XII, 6, 1071b):

„Căci este cu putință să existe ceva posibil, dar să nu existe încă în realitatea actualizată. Or, dacă lucrurile stau precum

163. Aristotel stabileşte o distincție subtilă între „[a fi] *în* actualizare" (ἐνεργείᾳ) şi „[a fi] actualizare" (ἐνέργεια): existențele supuse posibilului bilateral pot avea parte de prima condiție, dar nu în mod necesar, în timp ce existențele supuse posibilului unilateral au parte în mod necesar numai de a doua, pe care, desigur, nu o pot părăsi.

spun teologii care fac lumea să se nască din Noapte, sau precum spun filozofii naturii care arată că «toate erau laolaltă» [în sensul că toate erau în posibilitate laolaltă], apare aceeaşi imposibilitate.[164] Într-adevăr, cum se va mişca ceva dacă nu va exista o cauză a mişcării în actualizare? *Căci materia nu se mişcă singură pe sine.*"

De asemenea:

„Se poate ca ceva aflat în posibilitate (virtualitate) să nu se realizeze în actualizare (ἐνδέχεται τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν). Nu este de nici un folos [pentru a explica existenţa Universului], prin urmare, dacă admitem existenţa unor Fiinţe eterne, precum fac filozofii care admit Ideile [platoniciene], dacă nu va exista în ele un principiu capabil să transforme [posibilitatea în actualizare]."

Gândul lui Aristotel mi se pare a fi următorul: admiţând că se poate ca lumea să existe (odată ce este prezentă materia), cuvântul „se poate" presupune neapărat un posibil bilateral. Prin urmare, luată în sine, lumea posibilă, luată ca materie, poate la fel de bine şi să fie efectiv, şi să nu fie (sau să fie actualizată privaţiunea ei); or, nu există nici o necesitate care să ducă mai degrabă într-o direcţie decât într-alta, căci „materia nu se mişcă singură pe sine", oricât de mult timp i-am da la dispoziţie. Pentru a vorbi precum Heidegger, nu există nici un motiv imanent lumii pentru care „există fiinţare, şi nu mai curând Nimic" (Heidegger, *Met.*, 58). Aşadar, dacă ne oprim aici fără să mai adăugăm ceva şi constatăm totuşi că lumea există, *înseamnă că ea există numai din întâmplare* (posibilul bilateral se poate realiza într-o direcţie sau alta în mod

164. Formula „toate erau laolaltă" aparţine lui Anaxagoras, care, pe de altă parte, admitea existenţa Intelectului separat. Probabil că Anaxagoras nu clarifica felul în care Intelectul crea Universul din amestecul iniţial. *Cf. Phd.*, 97b-d.

spontan numai *din întâmplare*, ca atunci când câştig la loto) – ceea ce Aristotel, în cazul lumii, respinge cu hotărâre din motive teologico-metafizice, deoarece el crede că lumea există în mod necesar. Pentru a evita deci întâmplarea, trebuie introdusă o Cauză supremă actualizată în mod necesar, Mişcătorul imobil, sau un Dumnezeu perepetuu activ, *actualizare el însuşi prin esență*, care să fi produs în mod necesar numai actualizarea laturii „pozitive" (existența) dintre cele două ale posibilului bilateral. „Există mai degrabă ceva decât nimic", după Aristotel, fiindcă există un Dumnezeu exterior lumii şi separat de aceasta!

3.5. Putem afirma atunci că Universul în ansamblul său (sau „Cerul", cum îl numeşte uneori Aristotel) va fi supus logicii modale a posibilului bilateral? Iată o teză care, în pofida celor spuse mai sus, nu e totuşi deloc foarte sigură:

Într-adevăr, se pare că şi aici întâmpinăm o anumită ezitare în viziunea teologică a lui Aristotel. Ştim că, pentru el, *lumea (Universul în întregul lui, dar şi astrele în particular) aparține existențelor eterne, individuale* şi etern în actualizare (*Met.*, IX, 8, 1050). Or, *existența etern actualizată intră în contradicție cu noțiunea posibilului bilateral*, după cum chiar Stagiritul o arată în *Despre Cer*:

„Ceva are simultan posibilitatea (virtualitatea) de a şedea şi de a sta în picioare, fiindcă, atunci când o are pe prima, o are şi pe a doua. Dar asta nu înseamnă că el şi şade, şi stă în picioare simultan, ci în momente diferite (ἐν ἄλλῳ χρόνῳ). Însă, dacă ceva are mai multe posibilități (virtualități) un timp infinit, nu există «în momente diferite», ci [momentele] sunt simultane. Astfel, dacă ceva care există un timp infinit poate fi distrus, el ar avea posibilitatea să nu existe. Însă, dacă el există un timp

infinit, *să presupunem că se actualizează ceea ce [etern] poate să nu fie.* Atunci el va exista şi nu va exista simultan în actualizare... *Orice lucru cu existenţă eternă este deci în mod absolut indestructibil* (ἅπαν ἄρα τὸ ἀεὶ ὂν ἁπλῶς ἄφθαρτον)" (*De Caelo*, I, 12, 281b, 15-22).

Şi, la fel, se arată ulterior şi că Universul este negenerabil.

Rezultă evident, din acest pasaj, că, spre deosebire de ceea ce se întâmplă cu existenţele terestre şi temporale, în cazul existenţelor eterne *fizice* (astrele, fiinţele simple şi „Cerul") nu mai există posibil bilateral. Predicatele „poate *etern* să fie" şi „poate *etern* să nu fie (să nu fie niciodată)" nu pot coexista în cazul uneia şi aceleiaşi realităţi, deoarece *nimic nu împiedică* – s-ar părea – ca ambele să se actualizeze în timpul infinit, conducând la o simultaneitate contradictorie a existenţelor actualizate. Lucrurile ar putea fi formulate şi în modul următor: dacă ar exista simultan atât posibilitatea existenţei eterne, cât şi aceea a inexistenţei eterne, una dintre ele va trebui să fie actualizată. Dar, dacă una este actualizată, ea este actualizată, prin ipoteză, *de-a lungul întregului timp infinit disponibil.* Cum s-ar mai putea actualiza şi posibilitatea opusă, de vreme ce îi lipseşte timpul necesar? Ar trebui, eventual, admis că această posibilitate opusă există, dar că nu se va actualiza niciodată în mod necesar. Această concluzie este însă inacceptabilă în cazul posibilului bilateral, care presupune – după cum ştim – că *oricare* dintre cele două posibilităţi s-ar putea actualiza *la un moment dat.* Aşadar, posibilitatea opusă trebuie eliminată.

Prin urmare, Aristotel revine la teoria megarică a posibilului unilateral: posibilitatea de a exista permanent *exclude* posibilitatea de a nu exista (niciodată sau uneori) (Zanatta, 238). (Evident, în raport cu definiţia lui Diodoros,

e un posibil unilateral simplificat. Nu mai vorbim despre „ceea ce este, sau va fi", ci despre „ceea ce este întotdeauna".) Acelaşi lucru e valabil, firește, şi în cazul lui „*intellectus agens*", al „gândirii care se gândeşte pe sine" şi care, cum am văzut, nu este „în actualizare" – din care ar putea eventual ieşi –, ci este chiar „actualizare". Concluzia imediată este că eternul, dacă e posibil, există cu necesitate – ceea ce, desigur, este din nou în spiritul teoriei lui Diodoros, sau chiar al teoriei megarice „tari" a posibilului unilateral, chiar dacă aplicate în domeniul existențelor individuale eterne, şi nu în al celor perisabile.[165]

Aristotel spunea însă ceva destul de diferit în *Metafizica*, XII, 6: aşa cum am constatat, acolo posibilitatea ca *lumea ca totalitate* să existe şi posibilitatea ca lumea să nu existe deloc erau date simultan – ceea ce implica, pe de o parte, posibilul bilateral, pe de alta, o Ființă supremă actualizată permanent (sau mai exact actualizare perpetuă prin esența sa), dincolo de Universul fizic, care să aducă şi să păstreze cu necesitate Universul fizic în ființă. De fapt, *sub raportul posibilului bilateral*, nu există nici o imposibilitate ca un existent *fizic* care nu piere să conțină totuşi şi posibilitatea pieirii sale, *cu condiția* să se postuleze existența unei puteri infinite *meta-fizice*, etern active şi exterioare lucrului respectiv, care să împiedice permanent actualizarea posibilității „negative". Altfel spus, aproximativ în modul în care Platon vedea lucrurile în *Timaios*, era nevoie de un Dumnezeu care, prin continua sa intervenție, să împiedice

165. Cu aceasta, suntem foarte aproape de „argumentul ontologic": simpla posibilitate a existenței divine îi implică existența, sau îi exclude neființarea, ceea ce înseamnă includerea existenței în esență. Se ştie însă că, pentru ființele terestre, *dar numai pentru ele*, Aristotel exclude posibilitatea ca existența să fie un predicat al esenței.

ca lucrul capabil să piară, dar capabil şi să nu piară să piară totuşi la un moment dat (*Tim.*, 41a-b).[166]

Contradicţia dintre cele două locuri nu este strict logică, ci ţine de viziune teologică: în realitate, Aristotel vorbeşte în *Despre Cer* (*De Caelo*, I, 12) despre ceea ce „poate să existe *etern sau întotdeauna*" (respectiv „poate etern să nu existe") şi afirmă că „nu este cu putinţă ca unul şi acelaşi lucru să poată şi *întotdeauna* să fie, şi *întotdeauna* să nu fie (să nu fie niciodată)". Se înţelege că în acest caz posibilul bilateral este exclus, *dacă într-adevăr lucrurile cereşti trebuie lăsate singure, fără intervenţia demiurgică*, despre care nu ni se spune aici nimic. Dimpotrivă, în *Metafizica*, XII, 6, deşi se referă tot la Univers în ansamblul său şi la cosmogonie, Aristotel vorbeşte despre ceea ce *poate să existe* sau *poate să nu existe* – neadăugând însă şi calificarea esenţială „etern" sau „întotdeauna" (ἀεί), ba chiar sugerând o existenţă limitată în timp – fie şi numai într-o singură direcţie a timpului. (Precum în *Timaios*, universul putea să nu existe până la *momentul x* şi apoi, prin voinţa Demiurgului, să existe de la acesta un timp infinit în continuare. Ambele posibilităţi s-ar actualiza un timp infinit, dar nu neapărat „în întregul timp" infinit.)[167] Ce alt sens poate avea fraza citată mai

---

166. Universul e etern în ambele situaţii, dar nu în acelaşi mod: într-un caz, astrele şi Cerul sunt o Fiinţă – „al cincilea corp" (*De Caelo*, I, 2, 269b) – care nu poate pieri; în celălalt, ele sunt eterne deoarece există Dumnezeu – Mişcătorul imobil –, iar ele depind de el.

167. Să presupunem că Universul există la un anumit moment T. El are posibilitatea bilaterală atât să existe, cât şi să nu existe. Dumnezeu decide să-l menţină în existenţă – actualizând posibilitatea existenţei – intervalul i. La momentul T+i decide din nou să-l mai menţină în existenţă şi pe durata intervalului j. La momentul T+i+j va lua din nou o decizie similară. Lumea poate

sus „se poate să existe ceva posibil (virtual), dar să nu existe *încă* în realitatea actualizată"?

Pentru a fi mai preciși, să notăm că propoziția modală „poate să existe etern" conține o ambiguitate semantică: într-un sens, înțelegem prin ea „posibilitatea *existenței eterne*" (ceva are posibilitatea existenței permanente)[168], ceea ce conduce la posibilul unilateral, căci actualizarea respectivă e existența permanentă. În celălalt caz, înțelegem *„posibilitatea eternă* a existenței" (ceva – o materie – păstrează permanent posibilitatea de a exista actualizat, dar nu o are și pe aceea de a exista permanent actualizat) – ceea ce cheamă posibilul bilateral. În acest din urmă caz, numai prezența posibilității e eternă și permanentă, nu și actualizarea ei, care rămâne contingentă – limitată în timp sau nu.

Mai departe, în aceeași carte a *Metafizicii*, Aristotel adaugă următoarele, pentru a explica existența Universului: „Trebuie, așadar, să existe un astfel de principiu a cărui ființă să fie actualizarea" (*Met.*, XII, 6, 1071b). Dumnezeu – căci despre El este vorba – nu e o existență *în actualizare*, ci e chiar *actualizare pură*, la fel ca și *intellectus agens*, prin natură lipsit de posibilul bilateral (căci El nu poate să nu fie); de asemenea, El este „un principiu de care atârnă Cerul și Natura" (*Met.*, XII, 7, 1072b). (Fără Dumnezeu, atât Cerul, cât și întregul Univers fizic ar rămâne sau ar deveni simple posibilități nerealizate.) Eroarea „teologilor" și a „filozofilor naturii", despre care

---

deci exista etern, dar nu fiindcă e necesar acest lucru, ci fiindcă Dumnezeu o vrea.

168. Evident că „posibilitatea existenței permanente" presupune „posibilitatea permanentă a existenței permanente", în timp ce „posibilitatea permanentă a existenței" nu presupune „posibilitatea permanentă a existenței permanente".

vorbeşte în continuare Aristotel, este că, postulând existenţa materiei (adică a nefiinţei ca posibilitate nerealizată), ei consideră că din ea va apărea cu necesitate lumea, fără un alt ajutor (*Met.*, XII, 7, 1072b). Dar această presupunere – insistă Aristotel – este falsă, *căci posibilitatea nu se actualizează de la sine.* („Materia nu se mişcă singură pe sine"; *Met.*, XII, 6, 1071b).

Aşa este – vom spune noi –, dar numai dacă posibilitatea este gândită în termenii posibilului bilateral! Or, în acest ultim caz, existenţa lumii fizice văzute ca totalitate nu este eternă în mod necesar.

Pe de altă parte, dacă se admite eternitatea Universului în mod necesar, ca în urma demonstraţiei din *Despre Cer*, I, 12, intrăm pe teritoriul posibilului unilateral: posibilitatea şi realitatea existenţei eterne a lumii – odată admise – devin necesitate, de vreme ce posibilitatea inexistenţei ei eterne este exclusă, *iar nefiinţa secundă, în acest caz, este suprimată.* Numai că acum divinitatea ca actualizare pură, şi nu aflată *în* actualizare, *nu mai are rost* pentru a se explica existenţa eternă a unui univers fizic nu doar posibil, ci şi necesar.

În rezumat, avem alternativa teologică următoare: fie lumea fizică ca totalitate este *cu necesitate* eternă, sau, poate mai exact, în afara timpului[169] (ceea ce decurge din aplicarea în cazul ei a posibilului unilateral, aşa cum se întâmplă în *Despre Cer*), dar atunci, fiind cu neputinţă ca ea să nu existe, nu mai e nevoie de Mişcătorul imobil care e prin esenţă perpetuă actualizare (Dumnezeu) pentru

169. Schopenhauer: „Timpul poate fi definit şi ca posibilitatea unor determinaţii opuse ale aceluiaşi lucru" (*Despre împătrita rădăcină a principiului raţiunii suficiente*, trad. rom. Humanitas, Bucureşti, 2008, 52, cap. 18). Aşadar, numai posibilul bilateral se află cu adevărat în timp.

a o aduce la ființare. Fie, dacă dorim să aibă utilitate şi sens Dumnezeu, ca principiu suprem „de care atârnă Cerul şi Natura", lumea fizică în ansamblu (inclusiv şi în mod individual astrele) va fi creată (chiar dacă, eventual, în afara timpului) şi deci ea ar putea fie să existe, fie să nu existe, ba poate chiar să existe un timp infinit în viitor, dar nu în mod necesar astfel, fiind guvernată prin urmare de un posibil bilateral, la fel ca lucrurile individuale şi perisabile de pe pământ. Cele două ipoteze sunt incompatibile.

În termeni istorico-filozofici: sau Diodoros Cronos, sau Platon din *Timaios* (*Tim.*, 41b).[170] În termeni meontologici: *fără neființă secundă în lume, Dumnezeu e inutil!*

Să lăsăm totuşi deoparte chestiunea destul de spinoasă, aşa cum se vede, a tipului de logică modală care, după Aristotel, trebuie aplicată atât Universului ca totalitate, cât şi astrelor, şi evidenta sa ezitare, nu numai logică, ci şi teologică. Dacă, atunci, ne referim *numai la Dumnezeu* (şi, poate, şi la celelalte „motoare imobile" ale sferelor planetare), constatăm că, orice ar fi, *aici indiscutabil funcționează numai posibilul unilateral,* ba chiar identitatea megarică „tare" dintre posibil, real şi necesar. Or, cum ştim bine că neființa exprimată de posibilul unilateral este în realitate o *falsă neființă,* putem conchide că logica modală asumată de Aristotel şi care are ca obiect *cel puțin* divinul şi *cel mult* divinul *plus* Universul în totalitate cu astrele este *anti-meontologică şi megarică* – adică identică în spiritul ei cu aceea a adversarilor săi!

---

170. *Tim.*, 41b. Pierre Aubenque remarcă cu justețe în legătură cu critica lui Aristotel adusă megaricilor că aceştia „fac teologie în afara scopului [pe care şi-l propuseseră]" – adică, am spune noi, aduc „pe pământ" logica modală valabilă numai „în Cer" (Aubenque, 352).

3.6. Să mai precizăm şi că, încă din Antichitate, nu a existat un consens asupra a ceea ce filozoful înţelege, în pasajul din *Despre Cer*, I, 9, ultimul paragraf, prin „existenţele de Acolo (τἀκεῖ), care nu se află în mod natural într-un singur loc, pe care nici timpul nu le face să îmbătrânească, la care nu există nici un fel de schimbare – pentru vreuna dintre cele dispuse dincolo de mişcarea de revoluţie cea mai exterioară...". După Alexandru din Aphrodisias, Aristotel se referă aici la sfera stelelor fixe; pentru Simplicius, este vorba despre *primum movens* (Dumnezeu) şi, în general, despre fiinţele metafizice, simple (fără materie).

Or, în primul caz, Universul va fi autonom în ansamblul său, iar partea lui superioară (Cerul), alcătuită, după cum afirmă filozoful, din „al cincilea element" („eterul") şi supunându-se logicii posibilului unilateral, va fi în actualizare perpetuă (cel puţin sub raportul Fiinţei, deşi nu şi al locului). În acest caz însă, rămâne deschisă întrebarea de mai sus: care mai poate fi utilitatea lui Dumnezeu? Altfel spus, dacă astrele nu pot îmbătrâni (şi la fel Universul în ansamblul său), de ce mai este nevoie de un Mişcător imobil care să le menţină în viaţă şi în mişcarea lor de rotaţie eternă necesară? (*De Caelo*, I, 2, 269a)[171]

În celălalt caz, mai aproape desigur de viziunea lui Platon – nu întâmplător această interpretare a fost adoptată de neoplatonicieni –, logica posibilului unilateral este restrânsă numai la existenţele metafizice, altfel spus la Dumnezeu. Astrele şi Universul în ansamblu, deşi eterne, ar fi atunci supuse logicii posibilului bilateral şi *nu* ar mai fi alcătuite din „al cincilea corp" („eterul"), despre

171. „Este necesar să existe un corp simplu căruia îi revine să se deplaseze circular potrivit cu natura sa."

care, de altminteri, Aristotel păstrează în mod foarte semnificativ tăcerea în *Metafizica*, XII. Ele ar putea deci, ca principiu, fie să existe, fie să nu existe şi, atunci, faptul că există şi încă etern şi se mişcă etern conform unor mişcări circulare şi uniforme se datorează acțiunii perpetue a lui Dumnezeu (Mişcătorul imobil).

În sfârşit, chiar dacă nu suntem foarte siguri privitor la cronologia diferitelor pasaje din *Despre Cer*, I-II, şi din *Metafizica*, XII, putem bănui că Aristotel şi-a modificat sau nuanțat, în timp, viziunea asupra aplicabilității posibilului unilateral, *fără însă să facă explicită această schimbare*: logica modală megarică a început prin a fi validă atât în cazul astrelor (alcătuite din „al cincilea corp"), cât şi al Universului ca totalitate, dar apoi se pare că a fost restrânsă *numai* la existența lui Dumnezeu (sau în general a „mişcătoarelor imobile" ale sferelor planetare), toate acestea – Ființe fără materie. E probabil că *Despre Cer* (unde se vorbeşte despre „al cincilea corp") precedă în timp – după cum cred mai toți interpreții moderni – Cartea a XII-a a *Metafizicii* şi în special capitolul 8 al acesteia, unde Aristotel expune pe scurt şi completează teoriile de astronomie matematică ale lui Eudoxos din Cnidos şi Callippos din Cyzicos (Arnim, 1969). În orice caz, dacă eternitatea Universului nu vine *de la sine*, ea nu poate fi demonstrată cu metoda logică din *Despre Cer*, I, 12, ci e perpetuu „activată" de divinitate, într-o modalitate nu foarte diferită de aceea sugerată de Platon în *Timaios*, pe care totuşi Aristotel îl combate atât în *Despre Cer*, cât şi în *Metafizica*. Altminteri – cum am spus deja – Dumnezeu, fără să fie imposibil, pare a nu mai avea nici un rost intrinsec în guvernarea sau înființarea unui Univers care, oricum, există etern în mod necesar.

3.7. Dacă posibilul unilateral este ceea ce sfârşeşte prin a se actualiza cu necesitate – să-l numim „posibilul unilateral pozitiv" –, ne putem întreba, în continuare, dacă Aristotel nu întrevede şi un fel de „posibil unilateral privativ", *care nu se realizează cu necesitate niciodată.* La prima vedere, Aristotel respinge o asemenea teorie, destul de bizară, ce-i drept. În *Metafizica*, IX, capitolul 4, Aristotel îi critică pe unii filozofi pentru faptul de a fi admis un astfel de *posibil unilateral privativ:*

„Nu e cu putinţă să fie adevărat de spus că *ceva este posibil, dar că nu va exista* [*în mod necesar*] *niciodată*... De pildă, se întâmplă aceasta dacă cineva ar spune că e posibil ca diagonala pătratului să fie comensurabilă cu latura, dar că, totuşi, ea nu va fi niciodată comensurabilă..., asta fiindcă – spune acela – nimic nu opreşte ca ceva care este posibil fie să existe, fie să devină, totuşi să nu existe nici în prezent, nici în viitor" (*Met.*, IX, 4, 1047b).

Recunoaştem în acest posibil unilateral privativ *contradictoriul* (nu contrariul) tezei lui Diodoros: ceva e declarat posibil, deşi *nici nu este, nici nu va fi niciodată.* (Contrariul propoziţiei „sau este, sau va fi" este propoziţia „sau nu este, sau nu va fi". Acesta din urmă este de fapt un „posibil unilateral *negativ*", şi nu *privativ*.) Dacă posibilul lui Diodoros tindea să se identifice cu necesarul, posibilul unilateral privativ pare a se identifica cu imposibilul, scoţându-l pe acesta din joc ca modalitate autonomă. În cazul posibilului pozitiv, posibilul nu putea să nu se realizeze; în cel de-al doilea, posibilul nu se va realiza cu necesitate niciodată, ceea ce pare a conduce la contradicţie: *posibilul devine imposibil.* Însă Aristotel îi critică pe cei care admit acest „posibil privativ", tocmai deoarece ei susţin că „nimic nu e imposibil", nici măcar comensurabilitatea diagonalei cu latura, chiar dacă ea nu se va realiza niciodată.

Cu toate că Aristotel nu îi numeşte pe filozofii respectivi, se admite de obicei că referința sa sunt tot megaricii, despre care filozoful vorbise ceva mai înainte, în capitolul 3 al cărții IX a *Metafizicii.* E posibil. De asemenea, în capitolul 4 ar putea fi vorba şi despre unii *sofişti,* influențați mai ales de viziunea relativistă şi senzualistă a lui Protagoras. Într-adevăr, a declara că ceva poate fi, chiar dacă realizarea sa nu va veni *cu siguranță* niciodată, înseamnă a suprima deopotrivă imposibilul şi necesarul – prin urmare, a suprima orice demonstrație de tip matematic şi ştiințific (exemplul cu comensurabilitatea diagonalei e relevant). Aceasta revine, în fond, la a nega existența unei *esențe* stabile a lucrurilor, care determină că e imposibil ca acestea să fie altfel decât sunt. Or, ştim bine că tocmai Protagoras şi şcoala lui negau existența esențelor, a unui „nucleu" dur permanent în firea lucrurilor şi considerau că totul e context şi relație. Mai mult, se pare că Protagoras – deoarece identifica ştiința cu senzația – nega valoarea constrângătoare a demonstrațiilor geometrice şi, în general, a ştiinței (*Met.*, III, 2, 998a).

Pe de altă parte, am văzut că *posibilul unilateral pozitiv,* deşi e absent în lumea sublunară, există, sub o anumită formă – *de caz-limită* –, în cea supralunară, sau, cel puțin, trebuie cu siguranță atribuit divinității. Întrebarea se pune, atunci, dacă Aristotel recunoaşte totuşi şi pentru *posibilul unilateral privativ* o anumită realitate. Chestiunea e cu atât mai semnificativă, cu cât, în acest caz, spre deosebire de celălalt, discutăm despre o veritabilă neființă, *incapabilă să devină ființă chiar şi numai printr-un impuls exterior, aşa cum era totuşi cazul posibilului bilateral.* Oare există „undeva" această neființă, sau rămâne ea, pentru Aristotel, numai o construcție sofistică, eronată, respinsă fără drept de apel?

Din nou paradoxal, răspunsul este afirmativ: Aristotel regăseşte în realitate, *tot însă ca un caz-limită în cadrul acesteia,* două posibiluri (înrudite) care nu se actualizează niciodată: *infinitul* şi *vidul* (Brentano, 125).

Câteva vorbe despre infinit vor fi aici suficiente (raţionamentul despre vid e asemănător):

„Infinitul – spune Aristotel (*Met.*, IX, 6, 1048b) – nu se află în posibilitate precum ceva care urmează să fie autonom prin actualizare, ci doar prin gândire. Căci faptul că diviziunea [unei distanţe] nu se epuizează determină ca această activitate să rămână o existenţă posibilă, dar să nu fie o existenţă autonomă [actualizată]."

Aceeaşi idee este reluată în cartea a III-a a *Fizicii* (*Phys.*, III, 6, 206a), ca şi într-un capitol rezumativ al acestei părţi din *Metafizica,* XI (*Met.*, XI, 10, 1066b)[172]. De pildă, în *Fizica,* Stagiritul spune că, spre deosebire de statuia care se află în posibilitate în bronz, dar care se poate actualiza şi deveni statuie reală dacă intervine sculptorul, *infinitul este întotdeauna într-un posibil neactualizat*: „infinitul este precum ziua sau lupta, deoarece devine mereu altul" (*Phys.*, III, 6, 206a). Iar în *Metafizica,* XI, 10, Aristotel spune limpede că „infinitul nu poate exista în actualizare" şi că „nu există infinit actualizat în lucrurile sensibile". Aşadar, nu există nici corp infinit (aşa cum nu există nici vid, absenţă totală a corpului). În fine, să notăm că, în *Despre interpretare,* distingând posibilul bilateral de cele două tipuri ale posibilului unilateral, Aristotel afirmă că:

„Există realităţi care sunt actualităţi fără posibilitate, precum Fiinţele prime, altele sunt realităţi cu posibilitate, care prin natură sunt anterioare [posibilităţii], dar cronologic sunt posterioare [aceleia]; însă există şi realităţi care

172. „Infinitul nu poate exista în actualizare..."

nu sunt actualizări niciodată, ci sunt numai posibilități [nerealizate] (τὰ δὲ οὐδέποτε ἐνέργειαί εἰσιν, ἀλλὰ δυνάμεις μόνον)" (*DI*, 23a, 23-26).

Or, cum în acest ultim caz nu poate fi vorba despre materie, care nu este niciodată non-actualizabilă, putem să presupunem că Stagiritul (deşi nu explicit) se referă la infinitul de diviziune şi la vid. Simetria dintre posibilul unilateral pozitiv şi cel privativ este aici frapantă.[173]

Prin urmare, noi putem să ne reprezentăm în gândire diviziunea la infinit a unei mărimi (ca şi însumarea la infinit a unei unități adăugate mereu altei unități), dar nu putem niciodată să parcurgem efectiv numărul infinit de paşi necesari ai acestei diviziuni sau însumări. Putem doar adăuga mereu, în minte, un alt pas la cei deja existenți, fără a ajunge prin aceasta mai aproape de actualizarea infinitului. Aşadar, actualizarea infinitului e imposibilă. Într-un anume sens, *infinitul, deşi posibil, nu este şi nu va fi cu necesitate niciodată.* Iar într-un pasaj din *Despre generare şi nimicire,* Aristotel arată că simpla presupunere că orice corp este complet divizibil în posibilitate, dar indivizibil în actualizare poate duce la concomitența a două actualizări (ceea ce reaminteşte, desigur, de cazul simetric studiat din *Despre Cer*). Trebuie deci admis că acest posibil *nu este bilateral, ci unilateral privativ,* adică unul care nu se actualizează niciodată. Într-adevăr – spune el –, să presupunem că acest corp indivizibil în actua-

173. În *GC*, II, 9, 335b, Aristotel distinge, fără a exemplifica, între existențele eterne şi cele contingente. Primele, la rândul lor, pot fi cele care există prin necesitate, cât şi cele care prin necesitate nu pot exista. Evident, poate fi vorba aici şi de contradicțiile logice şi matematice, dar cred că Aristotel se referă şi aici la posibilul unilateral privativ.

lizare şi, totodată, complet divizibil în posibilitate *şi-ar actualiza această ultimă posibilitate*. Or, este cu neputinţă ca, „în acelaşi timp, corpul să fie în actualizare ambele – indivizibil şi divizat –, ci el va fi [efectiv] divizat în orice punct [al său]" (*GC*, I, 2, 316b, 20-24). Rezultă că presupunerea este greşită: infinitul de diviziune, deşi posibil, în sensul că diviziunea nu se poate opri nicăieri, nu se actualizează niciodată.

Iar acelaşi lucru se poate spune şi despre vid.[174]

Se ştie că Aristotel a utilizat ideea unui infinit posibil şi niciodată actualizat sau actualizabil – adică a unei nefiinţe în posibilitate care rămâne întotdeauna astfel – pentru a combate argumentele anti-meontologice ale lui Zenon din Elea împotriva mişcării şi divizibilităţii. Zenon greşeşte – spune Aristotel – deoarece crede că o distanţă finită nu poate fi parcursă într-un timp finit, pentru că ea se divide într-un număr infinit de puncte, care trebuie parcurse unul după altul, aşadar – s-ar părea – într-un timp infinit. Dar şi timpul finit în care un mobil parcurge distanţa se poate divide într-un număr infinit de momente, *numai că diviziunea completă* – pas cu pas – *atât a timpului, cât şi a spaţiului finit rămâne o simplă posibilitate, niciodată actualizată în fapt*, ci doar imaginată ca un „experiment mental". Infinitul rămâne întotdeauna un posibil care nu poate trece în actualizare, chiar dacă noi încercăm, cu mintea, să ne reprezentăm această trecere (*Phys.*, VI, 239b).

E semnificativ faptul că argumentelor anti-meontologice ale lui Zenon atât Leucip, cât şi Aristotel – pentru a explica mişcarea – le opun câte o *nefiinţă secundă, asociată*

174. În acest caz, ar trebui golit complet un spaţiu finit, ceea ce de asemenea ar presupune un număr infinit de paşi de parcurs.

cumva ideii de infinit: în cazul lui Leucip (şi Democrit) aceasta este *vidul infinit*; la Aristotel, avem ceea ce am numit posibilul unilateral privativ – *infinitul de diviziune.* Deosebirea esențială dintre cele două abordări mi se pare a fi aceea că, în timp ce la Leucip şi Democrit vidul este – aşa cum am văzut – o existență în sine, ipostaziată (identificabilă cu spațiul absolut infinit) şi, desigur, pe deplin actualizată, la Aristotel infinitul e numai o proprietate ce ar putea fi atribuită corpurilor şi distanțelor, fără a putea fi ipostaziat în nici un fel. Mai mult, deşi posibil în reprezentare, el nu este niciodată actualizabil, nu devine niciodată realitate (nu există corp infinit, iar spațiul infinit, ca şi spațiul vid sunt numai abstracțiuni ale geometrilor, fără conținut fizic), rămânând doar o posibilitate niciodată realizată, un fel de ficțiune logică.

4.1. Aristotel face deci concesii adversarilor: am văzut că, polemizând cu megaricii şi cu unii sofişti, el le concede tacit acestora anumite *domenii-limită* de aplicare a logicilor lor modale, bazate pe variante ale posibilului unilateral – ființele simple sau divinitatea, respectiv infinitul şi vidul. În schimb, pentru domeniul „central" al existențelor individuale şi mărginite, singura logică modală aplicabilă rămâne aceea care pune în joc posibilul bilateral. Simplificând puțin şi lăsând deoparte acum infinitul şi vidul, să spunem că *Aristotel admite anti-meontologia ca pe un caz-limită asociat predilect domeniului divinității* (posibilul unilateral pozitiv nu este neființă autentică), rezervând pentru pământ şi ființele terestre logica modală meontologică.

Or, iată că acest tip de concesie făcută tezei anti-meontologice a adversarilor, căreia i se repartizează domenii restrânse şi extreme de validitate, se întâlneşte nu numai

în chestiunile legate de neființa ca posibil. Mai regăsim o concesie întru totul similară privitoare la o altă specie de neființă dintre cele enumerate de Aristotel – *neființa ca fals.*

Ne reamintim de teoria profund anti-meontologică a lui Antisthenes, discipolul lui Socrate şi întemeietorul şcolii cinice, teorie profesată, de altminteri, de mai mulți sofişti, precum cei descrişi de Platon în dialogul *Euthydemos:*

„Argumentul acesta vrea să spună că nu e cu putință să vorbeşti fals; despre asta e vorba, nu? Şi că fie, dacă vorbeşti, vorbeşti adevărat, fie *nu vorbeşti*" (*Euthyd.*, 286c).

Aşadar, deoarece se declară că *neființa nu este,* iar falsul înseamnă exprimarea neființei, falsul este indicibil şi de fapt inexistent. A vorbi cu sens înseamnă doar a pronunța adevărul, altfel spus a aplica lucrului respectiv „enunțul propriu", singurul care îl defineşte şi îl descrie adecvat. Or, dacă enunțul nu este cel propriu, *el este pur şi simplu tăcere „gălăgioasă"*, adică ceva care nu poate fi considerat un enunț. Opoziția principală nu mai este deci între discursul adevărat şi cel fals, ci între discursul adevărat şi tăcere sau vorbirea fără sens. Pe de altă parte, dacă gândirea falsă părea a fi expresia unei gândiri inadecvate, dar totuşi a unei gândiri, vorbirea fără sens e rezultatul unei eclipse a gândirii. Prin urmare „nu-i posibil să contrazici" – cum susținea Antisthenes – deoarece contradicția ia naştere numai între adevăr şi fals şi deoarece nu-i posibil să înşeli sau să te înşeli, cu condiția să vorbeşti cu sens. Aserțiunea sau judecata este, la Antisthenes, *unilaterală* (*Euthyd.*, 286a).

Aristotel critică aspru concepția lui Antisthenes pe care o consideră chiar susținută în chip „prostesc" (εὐήθως). Mai întâi – zice el – există enunț fals atunci „când enunțul se referă la alt lucru decât la lucrul pentru care el constituie

un enunț adevărat. De exemplu, enunțul ce definește cercul este fals când e aplicat triunghiului" (*Met.*, V, 29, 1024b). Desigur, într-un anume sens, se poate vorbi despre „enunțul propriu" unic al unui lucru, dar numai în sensul în care acesta ar exprima *esența* (*quidditatea*) lucrului. (De exemplu, „omul e un animal rațional".) Acest enunț, aplicat lucrului, este întotdeauna adevărat, în timp ce alte enunțuri aplicate aceluiași subiect pot fi, după caz și moment, și adevărate, și false. (De pildă, enunțul „omul doarme".) Ideea principală aici este că falsul-neființă, la fel ca și adevărul, rezultă în urma unei gândiri; el nu e pur și simplu absență a gândirii sau eclipsă a sensului, ci inadecvare a acestora la realitate. În fapt, nu e nimic absurd – mai spune el – să avem opinii asupra neființei; „căci opinia despre ea nu este că [ceva] este, ci că nu este" (*DI*, 11, 21a).[175]

Toate aceste critici sunt, desigur, rezultatul teoriei adevărului-corespondență, plasată ferm de Aristotel în centrul filozofiei și logicii sale: orice enunț elementar asertoric (ἀπόφανσις) este constituit din asocierea sau disocierea unui subiect și a unui predicat: „astfel că spune adevărul cel care gândește disociate un subiect și un predicat care sunt disociate [în realitate] sau cel care le gândește asociate pe cele care sunt asociate. *Spune falsul cel care declară lucrurile invers decât sunt*" (*Met.* IX, 10, 1051b; *DI*, 6, 17a). Lucrurile sunt alcătuite prin unirea dintre un subiect și proprietăți (care pot fi considerate formă). Analog, discursul e alcătuit din asocierea sau disocierea unui subiect logic și a unui predicat logic. Or, asocierea sau disocierea în discurs pot, sau nu, corespunde realității faptelor.

175. Neființa există totuși, într-un anumit fel, și anume ca obiect mental.

Falsul exprimă deci inexistența unei corespondențe, sau, mai bine, formulează o *corespondență zero*, fie că discursul este afirmativ sau negativ. În acest sens, falsul poate fi desemnat ca neființă – ceva al cărui conținut *nu este* –, dar, desigur, este vorba despre o neființă secundă, care totuşi *este*, deoarece chiar o corespondență zero este, *într-un fel*, o corespondență, aşa cum privațiunea de formă era totuşi, *într-un fel*, formă. Pe de altă parte, ca şi adevărul, falsul – insistă Aristotel – nu se află în lucruri, ci în relația dintre minte şi realitate. Prin analogie, am putea numi teoria adevărului-corespondență şi teoria „aserțiunii bilaterale", deoarece despre un subiect putem face aserțiuni fie adevărate, fie false.

În acest moment, trebuie să notăm că, deşi teoria aserțiunii bilaterale e dominantă la Aristotel şi că pe ea se întemeiază, de altfel, toate lucrările sale de logică şi de ştiință, cu toate acestea *ea nu este unica* (tot aşa cum teoria posibilului bilateral nu era singura sa teorie asupra posibilului). Într-adevăr, în cartea a IX-a a *Metafizicii*, după ce formulează, susține şi exemplifică această teorie, Aristotel se întreabă care este statutul adevărului şi al falsului când ne referim la *entitățile simple* (τὰ ἀσύνθετα), care nu sunt compuse prin alăturarea unor proprietăți la un subiect. El arată că, în aceste situații, „adevăr" are alt sens decât în cele în care era valabilă teoria aserțiunii bilaterale, deoarece aici şi noțiunea de ființă este diferită.

Heidegger credea că regăseşte chiar în aceste pasaje locul „unde gândirea aristotelică despre ființa ființării atinge punctul culminant" – iar asta fiindcă filozoful german voia să regăsească aici modul originar, arhaic, de a gândi adevărul (ἀ-λήθεια) ca „stare-de-neascundere" (*Unverborgenheit*), mod „uitat" aproape deja la Platon, dar şi la Aristotel de cele mai multe ori, în favoarea teoriei

adevărului-corespondență (Heidegger, *Pl.*, 197).[176] Numai că Heidegger trecea cu vederea, poate, faptul că la Aristotel cele două teorii asupra adevărului nu sunt concurente, ci disjuncte, deoarece filozoful le-a repartizat domenii complementare de validitate.

Dar despre ce anume este vorba în cazul entităților simple? Mi se pare evident că Aristotel se referă la Dumnezeu şi, în general, la Ființele divine, lipsite de materie (sau de virtualitate/posibilitate), aflate într-o eternă actualizare, sau, mai bine, fiind prin esență actualizare; de asemenea, e plauzibil ca el să aibă în vedere şi unele noțiuni primare, inanalizabile. Or, în acest caz, discursul nu are cum uni sau dezuni un subiect şi un predicat, de vreme ce nici realitatea nu constă într-o asociere dintre un subiect şi predicate (proprietăți):

„Adevărul sau falsul constau aici: pe de o parte, adevărul – în a atinge şi a pronunța [ființa] (într-adevăr, afirmația şi pronunțarea nu sunt totuna), iar pe de altă parte, a ignora-o înseamnă a nu o atinge. A te înşela în privința a *ce sunt* realitățile [simple] nu e posibil decât în mod conjunctural. La fel stau lucrurile şi cu Ființele necompuse: nu e cu putință să te înşeli în privința lor" (*Met.*, IX, 10, 1051b).[177]

---

176. Ne-am mai putea referi şi la adevărul-pronunțare indiscutabilă a „stăpânilor adevărului" despre care vorbeşte Marcel Détienne în *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Pocket, Paris, 1995. Cred, totuşi, că Aristotel preia mai degrabă teoriile sofiştilor şi pe ale lui Antisthenes decât să se inspire din acele reprezentări arhaice. Dar, desigur, influențele respective nu sunt exclusive, ci complementare.

177. Aceeaşi idee şi în *Despre suflet* (*DA*, III, 6, 430a). A. Baumgarten, care comentează ingenios pasajul, îl apropie de personajul Ahile din *Hippias minor* al lui Platon, care, în spiritul lui Parmenide,

Ce susține deci Aristotel? Când avem de a face cu esențele simple, sau cu noțiunile primare, *a spune adevărul înseamnă a intui şi a fi în contact nemijlocit cu realitatea respectivă*, iar ignoranța înseamnă a nu o gândi pur şi simplu („a nu o atinge"). Căci nu poți gândi fals în cazul acesta, astfel încât nici nu te poți înşela – adică să uneşti altfel decât în realitate un subiect şi un predicat, de vreme ce lucrul nu constă în unirea unui substrat şi a unei forme. Poți doar să nu gândeşti deloc o astfel de esență. Altminteri, e posibil să foloseşti, în mod conjunctural, numele propriu al realității respective pentru a gândi altceva, ca atunci când cineva şi-ar denumi câinele „Dumnezeu". În acest ultim caz, desigur, poți gândi şi afirma lucruri false despre „Dumnezeu", cum ar fi că „nu are coada tăiată", atunci când este tăiată. Dar nu poți gândi ceva fals despre Dumnezeu, odată ce îl gândeşti chiar pe El!

Merită, fie şi în treacăt, observată ezitarea terminologică a lui Aristotel din pasajul citat mai sus: începe prin a vorbi despre „adevărul sau falsul...", după care defineşte adevărul ca „a atinge şi a pronunța"; renunță apoi la a mai defini falsul – evident, deoarece acesta nu are ce căuta în cazul entităților simple – şi vorbeşte, în schimb, despre faptul de „a ignora" [aceste entități] – ceea ce e cu totul altceva decât a spune falsul despre ele. După care el afirmă că „a te înşela e imposibil". Or, cum a te înşela în privința unui lucru e de fapt totuna cu a gândi fals despre el, afirmația înseamnă că despre aceste entități nu se poate gândi şi spune falsul – ceea ce şi spune câteva rânduri mai jos în mod explicit (1052a, 2-3).

Prin urmare, cu referire la lumea esențelor simple, luate ca atare, *a le gândi înseamnă implicit a le gândi corect.*

---

nu poate pronunța falsul, ci este, asemenea zeilor, „simplu şi autentic (ἁπλοῦς τε καὶ ἀληθής)" (Baumgarten, 39).

Opusul acestei situații – „ignoranța" – *este a nu le gândi deloc* (a „nu le atinge cu mintea"), *căci fals sau greșit nu le poți gândi*, adică să te înșeli în ceea ce le privește, totuși gândindu-le chiar pe ele, așa cum e cu putință în legătură cu lucrurile compuse. Or, dacă nu le gândești, rezultatul va fi nu o spusă falsă, ci un non-discurs – fie o tăcere, fie o „uitare", fie o vorbire fără sens, deoarece omul respectiv „enunță nimicul" (οὐδὲν λέγει).

4.2. Că toate acestea seamănă – mai puțin domeniul de aplicare – cu teoria „enunțului propriu" (a aserțiunii unilaterale) a lui Antisthenes mi se pare evident. În ambele cazuri, opoziția esențială nu este între adevăr și fals (faptul de „a te înșela"), ci între adevăr ca gândire și pronunțare nemijlocită a realității și negândire („a nu atinge" lucrul), fie ea și „tăcerea zgomotoasă" a non-sensului. În ambele situații, „nu e posibil să te înșeli" și nici „să contrazici", iar posibilitatea unei *gândiri false* sau a expresiei ei verbale dispare. Gândirea sau e adevărată, sau nu există, iar vorbirea, în consecință, e ori adevărată la rândul ei, ori fără sens! În ambele situații, adevărul, unic și exprimabil într-un singur mod, se impune de la sine, prin simpla îndreptare a minții în direcția realității respective – ceea ce Aristotel numește „atingere". În ambele situații, *neființa ca fals e exclusă, alungată în neant.* Teoria anti-meontologică a „enunțului propriu", respinsă mai devreme pentru lumea entităților compuse și pieritoare, este așadar admisă de Aristotel, dar numai pentru lumea esențelor simple și eterne!

Pe de altă parte, paralelismul cu ceea ce am constatat în privința logicii modale a posibilului mi se pare izbitor: acolo, Aristotel distingea un posibil bilateral, valid în lumea contingenței, dar admitea posibilul unilateral al

lui Diodoros Cronos în lumea lui Dumnezeu (sau eventual în „Cer"). Aici, în cazul teoriei adevărului, Aristotel rezervă tot pentru lumea lui Dumnezeu teoria „aserțiunii unilaterale" a sofiştilor şi a lui Antisthenes, pe care însă o respinsese pentru lumea contingenței, unde avea validitate numai teoria sa, a „aserțiunii bilaterale". În ambele cazuri, el admite teoria anti-meontologică a adversarilor numai pentru *cazuri-limită* – Dumnezeu, entitățile simple, infinitul –, în timp ce validitatea teoriei meontologice proprii rămâne rezervată pentru cazurile „centrale" şi comune.

Aristotel, aşadar, nu are nevoie, precum făcuse Platon şi aveau să facă Plotin şi neoplatonicienii, să plaseze Principiul („de care atârnă Cerul şi Natura") „mai presus de Ființă" (*Rep.*, 509b), pentru a-i acorda acestuia transcendența. La Aristotel „Gândirea care se gândeşte pe sine" (Dumnezeu) e Ființă prin excelență, şi totuşi ea nu ajunge să fie „aliniată" alături de celelalte Ființe, pusă în rang cu ele. Motivul: logica la care se supune e diferită de aceea a celorlalte realități, iar cunoaşterea ei nu e de tip discursiv, propriu cunoaşterii acestor realități. Viziunea lui Aristotel e mai unitară astfel decât aceea a lui Platon şi mai ales Plotin, căci ea nu suprapune ființei lumii ceea ce este „dincolo de ființă" – Unul sau Binele. Dar, dacă la Aristotel între Dumnezeu şi lume legătura rămâne mai puternică *aceasta nu înseamnă deloc totuşi că Dumnezeu devine o parte a lumii*, în măsura în care lumea este definită de logica ce o guvernează.

Aristotel le-ar fi putut spune, prin urmare, adversarilor săi: „În general şi în cazurile «normale» nu aveți dreptate, deoarece, în maniera eleată, voi refuzați existența neființei secunde. De aceea, logicile voastre suprimă, într-un caz, fie mişcarea, fie libertatea şi întâmplarea, în celălalt

caz, posibilitatea falsului şi a erorii – adică alcătuiesc tabloul unei lumi profund incompatibile cu lumea noastră, de unde contingenţa, hazardul, libertatea, posibilitatea de a se înşela şi diferitele tipuri de amăgiri nu pot fi înlăturate. În particular, şi în anumite cazuri-limită, extreme însă, acolo unde nu există nici mişcare, nici hazard, nici eroare, ci numai eternitatea, simplitatea absolută şi stricta necesitate, aveţi dreptate; eu accept că logicile voastre sunt valabile în acel domeniu-limită, dar numai acolo, deoarece numai acolo nu există deloc nefiinţă. Puteţi fi chiar destul de încântaţi, deoarece cazurile-limită respective privesc mai ales divinitatea şi pe Dumnezeu – fiind vorba deci despre Fiinţe a căror demnitate este incomparabilă cu demnitatea fie şi a celor mai bune lucruri de la noi."

Într-adevăr, să cedezi adversarilor „Cerul" pare a nu fi chiar cea mai mică concesie! Pe de altă parte, este o concesie care, nu în ultimul rând, spune ceva despre felul ingenios şi creativ în care Aristotel ştie să „dea dreptate" înaintaşilor sau adversarilor săi, ale căror teorii le preia, ce-i drept, tacit de data aceasta, ca pe aspecte parţiale şi cazuri-limită în marea sinteză a sistemului său:

„Fiecare gânditor – explicase el raţiunea unor asemenea preluări – spune ceva cu rost despre natură; iar dacă, luate individual, contribuţiile rămân nule sau minore, din adăugarea lor iese ceva măreţ... Aşadar, cuvine-se să fim recunoscători nu doar oamenilor ale căror doctrine le-am putea împărtăşi, dar şi celor ce ne apar mai fără adâncime, deoarece chiar şi aceştia au venit cu contribuţia lor: ei au netezit înainte calea pe care să păşim noi" (*Met.*, II, 1, 993b). Recunoştinţă cuvenită, aşadar, chiar şi pentru cei ca Antisthenes, cu doctrine, chipurile, „prosteşti"...

5.1. Noi însă ne-am obişnuit să fim recunoscători savanților şi cercetătorilor mai ales în măsura în care aceştia au explicat cât mai mult, au investigat cât mai adânc cauzele naturii, au oferit cât mai multe şi mai profunde raţiuni de a fi ale lucrurilor. Cum spunea Horaţiu: *„felix ille qui potuit rerum cognoscere causas."* Desigur, şi Aristotel este printre aceşti „fericiți" care au săpat cel mai adânc la rădăcinile firii. Nu degeaba îl caracteriza Diogenes Laertios spunând că „dintre toți filozofii el era cel mai înclinat spre cercetarea cauzelor" (DL, V, 1, 32). Aristotel merită de aceea din plin recunoştinţa noastră, chiar dacă s-au găsit în secolul XX unii savanți importanți – deşi aici destul de ridicoli în suficienţa lor – care să-i reproşeze Stagiritului de a nu fi fost „nici profund, nici original" (Robin, 1923, 370).

Şi totuşi, în mod paradoxal, mai trebuie să-i fim recunoscători lui Aristotel şi pentru faptul de a *nu* fi mers întotdeauna prea departe, pentru a fi ştiut uneori *să se oprească* la un moment dat în demersul explicativ, pentru a nu fi forțat indefinit cauzalitatea şi determinismul cauzal, deşi el nu concepea ştiinţa în absenţa cunoaşterii cauzelor şi raţiunilor lucrurilor:

„Este limpede că există un început sau un principiu (ἀρχή) – zice el – şi că raţiunile de a fi (cauzele) ale lucrurilor nu sunt fără capăt, nici considerate fiind într-o serie liniară, nici considerate sub aspectul mulțimii speciilor lor" (*Met.*, II, 2, 994a).

Se pot aduce destule exemple ale acestei *reţineri* epistemice a lui Aristotel (cum ar fi refuzul său de a demonstra principiul non-contradicției), dar unul dintre cele mai admirabile şi mai interesante dintre ele priveşte concepţia sa asupra *accidentului* (aşa cum e tradus în mod tradițional

cuvântul grecesc τὸ συμβεβηκός), pe care îl putem numi şi „context", „coincident" sau „conjunctură" şi în care abordarea noastră meontologică a recunoscut încă *o specie de neființă secundă.* În alți termeni: trebuie să elogiem la Aristotel intuiția şi înțelepciunea de a fi respectat calitatea de neființă secundă a *accidentului,* de a nu-i fi refuzat existența paradoxală prin reducerea sa la determinările complete ale ființei.

5.2. Ne amintim că Aristotel susținuse că τὸ συμβεβηκός este ceva „aproape de neființă" (probabil, în sensul de neființă absolută); în *Metafizica,* VI, capitolul 2, îl lăudase pe Platon, deoarece, în *Sofistul,* acesta arătase că sofistica se specializase în neființă. Aristotel precizează că un asemenea obiect de studiu înseamnă că sofistica se ocupă cu asocierile bazate pe întâmplare şi accident, unde nu există esență stabilă, sau că, în general, ea neagă existența unor esențe stabile, confundând predicația esențială şi predicația accidentală sau contextuală. Când spunem „om muzician" nu avem în vedere o ființare sau o Ființă, ci o asociere care nu e esențială. Sau: „Spunem că omul este în mod accidental alb (căci el nu este nici permanent, nici în majoritatea cazurilor astfel), dar [spunem] că el nu este, în mod accidental, animal" (*Met.,* VI, 2, 1027b).

Aşadar, *accidentul sau contextualul sunt o formă de neființă secundă.* Ca o consecință importantă a acestei condiții, el nu face obiectul nici unei ştiințe, din moment ce ştiința se ocupă fie cu regula permanentă, fie măcar cu cea majoritară, dar nu poate explica abaterea de la regulă, excepția, hazardul: „căci orice ştiință are ca obiect fie ceea ce este permanent, fie ceea ce este astfel în majoritatea cazurilor (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ)" (*Met.,* VI, 2, 1027a).

Rămân, aşadar, în afara ştiinţei excepţiile, cazurile minoritare sau, pur şi simplu, cum am spune astăzi, „abaterile statistice", care, luate individual, sunt în ultimă instanţă *indeterminabile*, deoarece nu se poate invoca la nesfârşit o cauzalitate determinată şi raţională pentru ele. Exact această indeterminare ireductibilă, non-raţionalizabilă include accidentul în domeniul nefiinţei; altminteri, prin faptul că el *are loc, se întâmplă*, poate fi considerat totodată şi o fiinţă extrem de precară. În acest sens, *accidentul este opus esenţei*; or, esenţa este adesea sinonimă Fiinţei. De unde rezultă, într-adevăr, că accidentul este nefiinţă şi că el este, în lumea noastră, amestecat cu fiinţa.

Aşa l-a înţeles, de altfel, pe Aristotel şi cel mai strălucit comentator al său din Antichitate, Alexandru din Aphrodisias, care, după modelul Maestrului, dorind să salveze libertatea opţiunii individuale împotriva tezei foarte răspândite a fatalismului stoic, se referă la spusa lui Aristotel din *Metafizica*, VI, 2, anume că accidentul este „aproape de nefiinţă":

„Se stabileşte [de către Aristotel] – spune Alexandru – că există o mişcare fără cauză, dacă se poate arăta că nefiinţa este risipită printre fiinţe şi le însoţeşte. Într-adevăr, *dacă nefiinţa există cumva printre fiinţe*, este vorba despre fiinţa prin accident, căci *nefiinţa este o anume fiinţă prin accident.*"

Aşadar, nu fiinţa, ci nefiinţa (luată ca accident) întemeiază, în definitiv, la Aristotel şi la Alexandru indeterminarea parţială (în sfera sublunară) şi posibilitatea libertăţii omului.[178]

---

178. Textul lui Alexandru din *Praeter commentaria scripta minora, De anima libri mantissa*, XIII (în traducerea şi cu comentariul lui David Lefèbvre, *Néant*, 2006).

5.3. Pe de altă parte, ne găsim aici, aparent, înaintea unei dificultăți considerabile: într-adevăr, accidentul intervine – așa cum se înțelege foarte ușor – în cazul devenirii individualului – *acest* om, *acest* câine etc. Or, pentru Aristotel, individualul ca ființă compusă din materie și formă (σύνολον) pare a fi Ființa prin excelență (οὐσία), adică realitatea autentică, în orice caz, în mai mare măsură decât universalul. *Rezultă atunci că acolo unde avem Ființe autentice nu avem știință,* deoarece este cu neputință a le explica complet, *și acolo unde avem știință (universalul) nu avem Ființe*! În alți termeni, știința nu se referă nemijlocit la realitate, iar realitatea concretă nu are parte de știință. De fapt, ceea ce introduce accidentul – spune Aristotel – este chiar *materia,* adică una dintre laturile compusului – cea care ipostaziază posibilul bilateral cu capacitatea sa de a se actualiza în moduri diferite. (Libertatea ea însăși nu este decât posibilitatea de a alege între opuși.) Atunci, ce valoare mai are știința – cel puțin știința empirică – dacă ea nu are drept obiect tocmai singurele realități autentice de aici – Ființele individuale?

Să observăm că, pentru Platon, paradoxul acesta nu exista: nu fiindcă lumea individualelor ar fi fost la el mai accesibilă rațonalității științifice – în fapt *chora*, „cauza rătăcitoare", punea piedici Ideilor, astfel încât „copia" (universul vizibil sau lumea devenirii) nu putea avea niciodată perfecțiunea arhetipului inteligibil. Dar la Platon lumea individualelor nu era *ființă deplină* (τὸ ὄντως ὄν), ci ființă decăzută, doar în sens de devenire; numai lumea Ideilor (ceea ce platonicienii mai târzii vor denumi „univers inteligibil") poseda această calitate de ființă deplină. Așadar, știința platoniciană avea ca obiect Ideile,

care erau totodată şi „realităţi autentice".[179] Însă, pentru Aristotel, Ideile nu sunt realităţi autentice, autonome ontologic, astfel că la el, spre deosebire de Platon, cognoscibilul şi ontologicul – cunoaşterea ştiinţifică şi fiinţa, proprietate a individualului – tind să nu se acopere.

Răspunsul lui Aristotel e simplu, profund şi de o preafrumoasă modestie: există totuşi ştiinţă pentru realitatea empirică – precum, am spune noi, medicina, sau biologia, sau psihologia etc. –, numai că ea este *imperfectă, aproximativă,* tocmai întrucât accidentul şi individualul cu intruziunea sa de nefiinţă creează întotdeauna excepţii de la regula majoritară sau statistică. Callias şi Socrate sunt diferiţi prin materie şi accidente şi, sub raportul acestor diferenţe individuale, ei nu fac obiectul ştiinţei, dar sunt identici prin specie (formă), şi sub acest raport ei se supun unor reguli generale (*Met.*, VII, 8, 1034a). Ca atare, dacă se îmbolnăvesc, ei pot fi trataţi de medic în calitate de „oameni", dar nu în calitate de „Socrate" sau de „Callias". Numai că, tocmai de aceea, succesul tratamentului nu e sigur, ba chiar, uneori, oamenii cu experienţă practică, dar fără o cunoaştere ştiinţifică se întâmplă să reuşească mai bine decât teoreticienii care au viziunea universalului. Motivul este „cazul individual" sau „accidentul"; acesta desfide cunoaşterea raţională, care este a universalului. Şi Aristotel explică chiar la începutul *Metafizicii*: „căci nu pe «om» [la modul general] îl vindecă medicul..., ci pe Callias, pe Socrate sau pe un altul dintre toţi cei numiţi aşa sau altfel şi cărora *li s-a întâmplat* să aibă proprietatea de *a fi om*" (*Met.*, I, 1, 981a).

---

179. De exemplu, respingerea astronomiei empirice în favoarea astronomiei matematice (*Rep.*, 529b-530d).

Fiecare dintre lucrurile individuale sau procesele din lumea noastră, fiecare dintre noi înşine, oricât de mult am fi ființă, are, aşadar, *o componentă de neființă* – materia – indisolubil inserată în natura noastră intimă, care poate apărea oricând, imprevizibil, sub *o altă formă de neființă* – accidentul, excepția, abaterea de la regulă. Din acest punct de vedere, accidentul reprezintă şi o neființă epistemică, deoarece se refuză cunoaşterii raționale. Ceea ce nu înseamnă că trebuie să cădem în relativism sau scepticism iremisibil: *ştiința există şi rezultatele ei sunt neîndoielnice*. Dar ea nu e un panaceu şi nu e un bun savant cel care nu-i recunoaşte umbra de neființă şi nu-i respectă limitele.

5.4. Iar aceste limite – crede Aristotel – nu se datorează, la modul general, *numai ignoranței noastre momentane* şi nici măcar numai mărginirii naturale a inteligenței omeneşti: în esența lor, accidentul, întâmplarea, hazardul, pe scurt, τὸ συμβεβηκός, nu sunt reductibile la legi mai simple, mai generale, la cauzalități mai adânci pe care cunoaşterea le va descoperi cândva, în timp. Întotdeauna trebuie să persiste un *rest* ireductibil de hazard şi indeterminare, *care nu e doar un nume, dat provizoriu necunoscutului de către o ştiință imperfectă*, aşa cum vor crede, de pildă, stoicii. Prin urmare, o anumită indeterminare (expresie a posibilului bilateral, deci a materiei – sau, meontologic vorbind, a *neființei*) rămâne un dat intrinsec lumii noastre, oricât de ştiutori am fi sau am putea deveni:

„Este vădit, prin urmare, că se merge până la un anumit principiu [explicativ], dar acesta nu se mai reduce la un altul. Acesta va fi principiul *de a se putea întâmpla fie ceva, fie altceva* (ὁπότερ᾽ ἔτυχε) şi nici un alt principiu nu mai este responsabil de generarea lui" (*Met.*, VI, 3, 1027b).

Se vede bine, din expresia folosită, mai ales în forma sa greacă, cât de legat este accidentul de posibilul bilateral. Τὸ συμβεβηκός înseamnă că simpla posibilitate a unei existențe implică şi posibilitatea inexistenței sale, fără a se putea prezice cu certitudine excluderea uneia dintre posibilități.

Prin urmare, nimic nu e mai străin de gândirea lui Aristotel decât necesitarismul de tip megaric (pentru a nu mai vorbi despre variantele fataliste stoice, astrologice şi religioase din Antichitatea romană), dar, în acelaşi timp, şi decât *determinismul ştiințific*, aşa cum acesta s-a dezvoltat mai târziu în ştiința şi metafizica clasice la Galilei, Descartes, Spinoza, Newton, Leibniz, Laplace etc. (*Met.*, VI, 3, 1027b).[180] El ar fi respins, desigur, fără drept de apel convingerea celebră a acestuia din urmă că, dacă am cunoaşte toate legile naturii şi pozițiile tuturor atomilor, am putea deduce viitorul universului în fiecare moment, că, pentru o asemenea inteligență superioară, „nimic nu ar mai fi incert şi că viitorul, ca şi trecutul s-ar afla înaintea ochilor ei".[181] Pur şi simplu, o asemenea performanță deterministă apărea imposibilă *ca principiu* pentru Aristotel, indiferent de dimensiunea şi de perfecțiunea cunoaşterii! Mai mult, Aristotel ar fi respins şi aplicarea universală a „principiului rațiunii suficiente" al lui Leibniz, potrivit căruia, dacă ceva se întâmplă, trebuie să existe

---

180. „În mod necesar, aşadar, se vor întâmpla toate cele viitoare [depinzând de un fapt trecut], de pildă, că vietatea va muri. Căci există ceva cu consecințe [fatale], de exemplu prezența contrariilor în acelaşi subiect. Dar dacă vietatea va pieri de boală sau violent încă nu-i hotărât (în prezent), ci va fi dacă se va întâmpla cutare lucru."

181. David Suppes, *Metafizica probabilistă*, Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 82.

întotdeauna un motiv rațional pentru a se explica de ce lucrurile s-au întâmplat așa, și nu altfel; într-adevăr – așa cum am notat deja –, faptul că posibilul bilateral se va actualiza fie într-un sens, fie într-altul *este uneori, în cazul individual,* ireductibil la un alt principiu explicativ determinat, necesar și rațional.[182]

E de înțeles, în acest caz, de ce Aristotel a fost din ce în ce mai puțin înțeles, în secolele XVII-XIX, și, desigur, tot mai puțin apreciat, ca om de știință și ca filozof al științei cel puțin: determinismul anti-meontologic al științei clasice – care dăduse în epocă atâtea dovezi de succes – părea incompatibil nu numai cu concretul științei aristotelice, dar mai ales cu unele dintre principiile ei fundamentale. Probabil că și nefericita caracterizare a Stagiritului aparținând lui Léon Robin, pe care am citat-o mai sus („nici profund, nici original"), nu era străină de această paradigmă deterministă care a dominat știința până în secolul XX și chiar mai târziu.

Numai că din primele decenii ale secolului XX lucrurile s-au schimbat radical. Fizica cuantică în special a pus în dificultate paradigma deterministă chiar acolo unde aceasta părea mai indiscutabilă. Un singur exemplu: având un mare număr de atomi ai unui anumit element

182. D. Ross în *Aristotel,* Bucureşti, 1998, întâi spune că „până acum nu avem nici un motiv să-i atribuim lui Aristotel indeterminismul" (p. 79); ceva mai târziu, aduce el singur destule exemple din care rezultă că „Aristotel nu este un determinist absolut" (p. 81); or, a nu fi un „determinist absolut" înseamnă a nu fi determinist! În fapt, în anii '20 ai secolului XX, când Ross și-a scris importanta sa carte, influența determinismului științific era majoră asupra publicului din afara unui mic grup de fizicieni și matematicieni. A atenua indeterminismul lui Aristotel reprezenta astfel o manieră de „a-l salva" ca om de știință.

radioactiv, se poate prezice care e numărul aproximativ de atomi care se vor dezintegra în următoarea oră, zi sau în următorul mileniu. Dar nu se poate deloc prezice dacă *un anumit atom*, dat fiind că nu s-a dezintegrat până în momentul respectiv, se va dezintegra sau nu în respectivul interval viitor de timp şi nici nu se poate prezice când se va petrece dezintegrarea sa. De asemenea, faptul că un atom individual se dezintegrează la un moment dat, în timp ce un altul – identic –, nu, nu are nici o explicaţie „de adâncime", încălcându-se astfel principiul „raţiunii suficiente". Aristotel, în schimb, ar fi spus: atomii sunt diferiţi ca materie, dar identici ca formă (sau specie), ceea ce revine la a spune că predicţia e numai statistică (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ), dar indeterminarea lor individuală – expresie pură a nefiinţei ca accident – devine, de la un anumit moment, inerentă şi ireductibilă.

Nu trebuie să ne mirăm atunci că un fizician şi filozof contemporan ca David Suppes, care încearcă să construiască, pe baza teoriilor fizicii moderne, o „metafizică probabilistă", poate afirma cu tărie:

„Ceea ce este valoros [la Aristotel] este că felul său de a aborda teoria materiei şi a Fiinţei (substanţei) furnizează o alternativă importantă şi valoroasă sub raport conceptual la viziunea atomistă, care a fost prea mult timp dominantă în ştiinţa modernă... Concepţia mea despre metafizica probabilistă trebuie înţeleasă ca o extindere a metafizicii aristotelice a materiei şi a Fiinţei" (Suppes, 67).[183]

Un singur lucru ar mai fi de adăugat, poate, la toate acestea: „metafizica aristotelică a materiei şi a Fiinţei" este, aşa cum s-a văzut, într-o mare măsură, o metafizică

183. David Suppes, *Metafizica probabilistă*, Humanitas, Bucureşti, 1990.

meontologică, adânc pătrunsă de ideea existenței autentice, la diferite niveluri, *a diverse tipuri de neființă* (strâns asociate între ele). Or – mi se pare mie –, dacă această metafizică rămâne valoroasă şi poate inspira încă ştiința prezentului, aceasta se datorează şi faptului că, spre deosebire de metafizicile determiniştilor din toate timpurile, ca Diodoros Cronos, Antisthenes, Descartes, Spinoza, Laplace etc. sau chiar Einstein[184] (peste umărul tuturor cărora se străvede încă prezența Zeiței orgolioase a bătrânului „venerabil şi teribil", Parmenide), ea a avut înțelepciunea să acorde neființei un loc important în regatul realității. Înțelepciunea, sau poate – cum spuneam – modestia...

184. Se cunoaşte celebra spusă a lui Einstein: „Bunul Dumnezeu nu dă cu zarurile!" Einstein nu putea să se împace cu indeterminismul pe care fizica cuantică îl evidențiase şi ar fi dorit să-l vadă redus la un determinism mai profund. Vezi W. Heisenberg, *Partea şi întregul*, Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 109-110.

VII. Vechiul stoicism: Zenon din Cition, Chrysippos

1.1. Reflectând asupra felului în care s-au înlănțuit sistemele filozofice ale predecesorilor săi şi încercând să degajeze logica acestei înlănțuiri, Aristotel lansa celebra frază: „Studiul însuşi le-a croit [filozofilor] pe mai departe drumul şi i-a forțat să cerceteze"... „de parcă ei ar fi fost siliți de adevăr" (*Met.*, I, 3, 984a; 984b).

Probabil că noi astăzi – „infectați" de postmodernism – suntem mai curând sceptici când vine vorba despre „adevăr", înțeles ca instanță universală şi obiectivă care ar mobiliza gândirea cercetătoare; mai ales nu mai presupunem că, cel puțin în filozofie (dacă nu în ştiințe pe care noi, spre deosebire de Aristotel, le deosebim cu grijă de filozofie), ar exista cu adevărat „progres" sau apropiere obiectivă de „adevăr". Şi totuşi, eu cred că ceva profund valabil, deşi adesea contestat, rămâne din afirmația lui Aristotel: *ceea ce împinge gândirea mai departe este, în ultimă instanță, un mobil inerent gândirii.* Nu în afară deci, *ci în ideile însele* sunt de căutat rațiunile fundamentale ale schimbării ideilor, sau sunt de căutat în ideile însele în mod precumpănitor, chiar dacă nu exclusiv. Evident că, dacă acceptăm această teză – aşa cum Aristotel însuşi o exemplifică în capitolele respective din *Metafizica*, I, 3 –, devine esențial să înțelegem felul în care gânditorii se

raportează la înaintaşii sau la contemporanii lor: cum îi continuă, cum îi contrazic, cum răspund problemelor formulate de aceştia, cum îi completează şi chiar, uneori, cum îi neglijează sau ignoră.

Restrângând puțin perspectiva, remarcabil mi se pare mai ales modul în care unii filozofi preiau elemente esențiale din gândirea unui înaintaş cu care în ansamblu nu sunt de acord: *o idee fundamentală a acelui gânditor va fi deplasată din poziția sa inițială*, în special prin faptul că i se dă o accepțiune mai largă sau mai limitată; aşadar, ideea nu este abandonată ca atare, ci supraviețuieşte în noul sistem, dar cu un sens diferit, uneori contrar celui inițial. De exemplu, aşa cum am văzut, Leucip a acceptat principiul profesorilor săi, Parmenide şi Zenon din Elea, că, fără vid sau neființă, ființa rămâne indivizibilă şi imobilă. Dar, în loc să rămână pe această poziție, Leucip inovează aducând în joc vidul. Concluzie: ființa devine divizibilă şi mobilă. Leucip, de fapt, lărgeşte aplicativitatea principiului eleat – *fără neființă (vid), nu există divizibilitate şi mobilitate* –, nu-l suprimă, ci îl aplică admițând existența vidului.

Alt exemplu: Socrate a acceptat, în fond, principiul lui Gorgias că ignoranța completă face imposibilă cunoaşterea, căci în ce fel ai putea cunoaşte, dacă nu ştii nici faptul că ignori, nici ceea ce cauți? Or, Socrate a adăugat un nou tip de ignoranță, cea care îşi cunoaşte şi afirmă propria ființă de neființă; în acest fel, el a găsit o cale pentru a debloca şi legitima cunoaşterea. Socrate a restrâns aplicativitatea ideii lui Gorgias de la ignoranță în general la ignoranța absolută (neființa primă) şi a distins neființa primă epistemică de cea secundă.

Nici Leucip, nici Socrate nu-i contrazic radical pe Zenon din Elea, respectiv pe Gorgias, ci dau un sens fie

mai larg, fie mai restrâns tezelor acestora, ceea ce aduce după sine inovația și schimbarea. Ceva asemănător (cu cea de-a doua variantă) am văzut că făcuse Aristotel în ceea ce privește atât logica modală a lui Diodoros Cronos, cât și teoria adevărului a lui Antisthenes. Și, firește, se pot da numeroase exemple din întreaga istorie a gândirii.

Cred că mai ales din asemenea repoziționări și reformulări în contexte de aplicativitate diferite ale unei idei – presupunând deopotrivă păstrare și deplasare, restrângere și lărgire – se naște viața spiritului, care constă în mare măsură în aceea că antecedentul trăiește în succesor ascuns, deformat cu știință sau fără, uneori ignorat, alteori afirmat. Iarăși Aristotel a formulat legea aceasta ilustrând-o cu un exemplu din istoria muzicii: „Dacă nu ar fi existat Phrynis, nici Timotheos n-ar fi existat" (*Met.*, II, 1, 993b). Firește, putem fi convinși că, dacă nu ar fi existat Parmenide și Zenon din Elea, nu ar fi existat nici Leucip și că, dacă nu ar fi existat paradoxul cunoașterii formulat de Gorgias, Socrate ar fi fost, măcar, extrem de diferit de acela pe care îl cunoaștem.

Vom încerca să păşim şi noi, în capitolul de față, pe acest drum de înțelegere a istoriei ideii. Vom afirma atunci, fie și cu oarecare temeritate, că dacă nu ar fi existat discuția despre așa-numita „gigantomahie cauzată de disputa despre Ființă" din *Sofistul* lui Platon, dacă nu ar fi existat felul critic în care Platon o tratează, cât și perspectivele diferite pe care critica sa le deschide (*Soph.*, 246a), nu ar fi existat probabil nici stoicismul, sau că, cel puțin, înfățișarea acestui curent filozofic ar fi fost destul de străină de aceea pe care i-o cunoaștem în absența amintitului pasaj platonician și, desigur, a provocării intelectuale pe care el a aruncat-o filozofiei la un moment dat.

1.2. Şi iată că, astfel, ne întoarcem iarăşi şi iarăşi la spusele Străinului, ale eleatului disident şi „paricid" din *Sofistul*! Ne amintim că, în cadrul discuției purtate cu tânărul matematician Theaitetos, filozoful eleat (sub masca căruia desigur că se află Platon) constatase că sofistul poate cu uşurință să-şi camufleze adevărata identitate de înşelător şi om al minciunii, pur şi simplu pretinzând că falsul, ca expresie a ceea ce nu este, nu are cum exista el însuşi. Iar această pretenție e cu atât mai distructivă pentru adversari cu cât ea se bazează chiar pe teza „veneratului şi teribilului" Parmenide, cel care alungase neființa în neantul absolut şi o considerase indicibilă.

Străinul îşi începe analiza falsului prin a prezenta poziția eleată, ca şi când ar asuma-o complet pe moment. De aceea, imediat după ce citează două versuri ale lui Parmenide:

„Căci deloc nu va putea birui aceasta – să fie cele ce nu-s,

Ci depărtează-ți cugetul de la această cale de cercetare" (*Soph.*, 237a)

...Străinul îi atrage atenția de îndată lui Theaitetos asupra imposibilității ca discursul, rostind cuvântul „ceva", să nu se refere la o ființă – adică îi atrage atenția asupra imposibilității nepronunțării adevărului. Formularea e memorabilă:

„— STRĂINUL: Dar măcar acest lucru e limpede, că neființa nu trebuie aplicată nici uneia dintre ființe!

— THEAITETOS: Cum ar fi cu putință?

— STRĂINUL: Atunci, dacă nu poate fi aplicată ființei, *nu poate fi aplicată nici asupra cuvântului „ceva"* (ἐπὶ τὸ τί)!

— Cum s-ar putea?

— STRĂINUL: Şi acest lucru ne este cumva limpede, că acest cuvânt „ceva" (τι) îl pronunțăm întotdeauna în

legătură cu o ființă. Căci este cu neputință să-l pronunțăm pe el singur, *de parcă ar fi dezbrăcat şi desprins de toate ființele*. Nu-i aşa?

— THEAITETOS: Aşa este" (*Soph.*, 237c-237d).

Să reținem în acest punct observația Străinului, *făcută însă dintr-o perspectivă deocamdată anti-meontologică parmenidiană*: „ceva" (τι), ca enunț, s-ar suprapune complet peste ființă (ceea-ce-este), iar desprinderea lui „ceva" de ființă – adică referirea sa la neființă – ar conduce la dispariția oricărui discurs cu sens, de fapt, la disoluția limbajului ca atare (*Soph.*, 237e).[185] *Dacă, prin urmare, neființa nu este*, termenul „ceva" (τι) se va referi în exclusivitate la ființă! Dar dacă, dimpotrivă – ne putem întreba –, neființa este, nu va fi şi ea „ceva"?

Or, după cum ştim deja, impasul rezultat din imposibilitatea de a explica falsul îl va determina ulterior pe Străin să critice şi în final să abandoneze poziția anti-meontologică a „părintelui Parmenide", spre „a se obține cu forța că *într-un fel* neființa este şi că ființa *cumva* nu este" – ceea ce îi va crea discipolului infidel o stare de inconfort intelectual şi afectiv. Dar nu numai poziția „părintelui" e în discuție. Căci atât Parmenide, cât şi ceilalți filozofi pe care noi îi numim „presocratici" ar fi abordat – declară Străinul – chestiunea ființelor şi a principiilor „în mod neglijent" (*Soph.*, 242c).

Platon va evoca de îndată, prin intermediul Străinului, în mod aluziv, dar destul de transparent, teoriile unor

185. P. Aubenque discută acest aspect, dar, surprinzător, nu notează faptul că discuția în acest moment se poartă într-un context anti-meontologic, cu referire pozitivă la versul lui Parmenide. În mod simetric, acelaşi vers va fi citat la 258d, dar cu referire negativă, la finele discuției care a stabilit existența reală a neființei şi chiar Ideea ei, ca negație a ființei (Aubenque, 1991, 373-375).

Thales, Heraclit, Anaximandros, Xenophanes, Empedocles. Ființa, una singură, ca la eleați, e considerată multiplă la unii dintre gânditorii evocați: ar putea fi vorba despre două, trei sau patru elemente, despre contrarii şi ceea ce rezultă din ele. Impasul pare tot mai inescapabil în momentul când Străinul constată că, la aceşti filozofi, nici măcar conceptul ființei nu e lipsit de echivoc şi contradicții – ceea ce explică şi de ce chestiunea neființei nu a putut fi tratată cuvenit.

Discursul istorico-filozofic despre „presocratici" se încheie cu aceste vorbe:

„Nu i-am discutat pe toți cei care au tratat *în mod precis şi amănunțit* (διακριβολογούμενοι) despre ființă şi neființă, dar fie considerate de ajuns aceste spuse. Să-i cercetăm însă pe aceia care vorbesc *în alt mod* [despre aceste subiecte], pentru ca să vedem că a vorbi despre natura ființei nu e cu nimic mai comod decât [a vorbi] despre aceea a neființei" (*Soph.*, 245e).

Pare evident că aceştia din urmă, cei care vorbesc despre ființă *în alt mod* – adică mai imprecis, mai puțin elaborat decât presocraticii evocați anterior –, *sunt gânditori contemporani cu Platon.* (Theaitetos declară că i-a întâlnit adesea pe unii dintre ei, ceea ce este, desigur, un anacronism.) Or, aflăm că ei se împart în două tabere între care se poartă un război filozofic crâncen, prezentat în mod expresiv de Străin ca „o gigantomahie cauzată de disputa despre Ființă (γιγαντομαχία τις διὰ τὴν ἀμφισβήτησιν περὶ τῆς οὐσίας)" (*Soph.*, 246a). În fapt, unii sunt materialişti[186] – aşa-numiții „giganți", sau „fiii Pământului" –, în timp ce ceilalți sunt „idealişti" – numiți de Străin „prietenii Ideilor" (τῶν εἰδῶν φίλοι).

186. Mai corect ar fi de spus „corporalişti".

Despre primii aflăm că „trag toate din cer şi din invizibil spre pământ". (Giganții erau, în mitologie, fiii Gliei-Mamă, ce voiseră să-i dea jos pe zei din cer.) După ei „corpul şi Ființa sunt identice" şi nu sunt dispuşi să admită existența a nimic incorporal, ba chiar nu recunosc drept ființă decât ceea ce poate fi atins cu mâna şi sesizabil prin simțuri (*Soph.*, 246a-b). *Incorporalul e pură inexistență şi neant la ei.* De aceea, ei consideră că şi sufletul este corp şi, în consecință, merg până la a sugera că virtuțile acestuia ar fi şi ele corp, deşi se pare că unii dintre ei „se ruşinează" să susțină pe față aceasta (*Soph.*, 247b). Fireşte că Străinul îi respinge, mai ales că respectivii par să aibă şi un caracter imposibil, sunt necioplițti la fire şi cam fruşti intelectual, ceea ce face anevoioasă orice discuție serioasă cu ei.[187]

Însă problema filozofică principală a „giganților" este de fapt că, identificând ființa cu corpul şi neadmițând nici un fel de existență a neființei (adică a incorporalului, după ei), ei nu pot explica anumite efecte evidente, cum ar fi atitudinile sufletului, de pildă, sau reprezentările şi cugetările şi, probabil, spațiul şi timpul, care – orice s-ar zice – „nu se pot apuca cu mâna". Chiar dacă sufletul e corp, chiar dacă sufletul just e tot corp, „justul" ca predicat pare cu neputință de tratat ca fiind corp. Or, *dacă el nu e corp, nu e nimic, adică e neant* (neființă primă). Atunci, în măsura în care aceşti materialişti – răspunde Străinul – s-ar „ameliora" (*Soph.*, 247b-c), ei vor trebui să accepte totuşi *cumva*, „oricât de puțin", realitatea incorporalului, dacă vor voi să dea sistemului lor mai multă flexibilitate.

---

187. *Cf. The.*, 155e. Aici Socrate îi numeşte pe aceşti materialişti „neinițiați" şi lipsiți de instrucție, ceea ce se potriveşte cu caracterizarea făcută de Aristotel lui Antisthenes.

Pe de altă parte, Străinul îi respinge fără drept de apel – chiar dacă cu oarecare delicatețe – şi pe adversarii „giganților", pe mai rafinații „prieteni ai Ideilor". Aceştia disting între ființă şi devenire, care e o ființă precară, şi consideră, urmându-l pe Parmenide, că Ființa în sine e incorporală, indivizibilă, imobilă şi etern identică cu sine. Dificultatea este însă – arată Străinul – că nu se poate înțelege în ce fel devenirea şi corpul pot participa la o Ființă imperturbabilă şi imobilă: „Pentru Ființa desăvârşită nu există mişcare, viață, suflet şi gândire... ci ea stă locului, augustă şi sacră, fără intelect" (*Soph.*, 249a). Iar fără participare şi mişcare nu există cunoaştere a acestei Ființe. De fapt, „prietenii Ideilor" nu se pot concilia cu o remarcabilă definiție „dinamică" a ființei pe care Străinul tocmai i-a prezentat-o lui Theaitetos şi pe care, dimpotrivă, „giganții" ar fi putut-o accepta fără probleme:

„Afirm că ceea ce prin fire a dobândit orice fel de putere (δύναμις) fie spre a acționa (εἰς τὸ ποιεῖν) asupra altuia, oricare ar fi, fie spre a suporta acțiunea (εἰς τὸ παθεῖν), fie şi în cel mai redus mod din partea celui mai neînsemnat lucru, fie şi o singură dată, *are cu adevărat ființă* (ὄντως εἶναι). Propun ca în acest fel să definim ființele, *ca nefiind ele altceva decât putere*" (*Soph.*, 247e).

E evident că Ideile – cel puțin aşa cum le văd „prietenii Ideilor", ca imobile şi imperturbabile – par a fi lipsite tocmai de „putere", în consecință, vor fi lipsite şi de ființă, deoarece ele nu pot nici acționa, nici suferi acțiuni, în vreme ce corpurile, care acționează unele asupra altora, răspund definiției dinamice în ambele sensuri şi sunt deci ființe, aşa cum o doresc „giganții"!

Din toate acestea se vede bine că, după Platon, în pofida ontologiilor nu numai diferite, dar chiar opuse aflate în joc, dificultățile pe care le întâmpină ambii

adversari – deopotrivă „fiii pământului" şi „prietenii Ideilor" – sunt destul de asemănătoare, fiindcă au, paradoxal, o sursă comună: *raționamentul anti-meontologic* la care fac apel şi unii, şi alții, adică *excluderea totală din viziunea lor a neființei*. Într-un caz – cel al „giganților" –, alungarea neființei prin identificarea sa cu incorporalul face imposibilă înțelegerea gândirii din perspectiva subiectului (atitudinile, relațiile şi semnificațiile nu pot fi considerate corpuri şi, în consecință, ele sunt un nimic absolut); în celălalt caz – al „prietenilor Ideilor" –, gândirea devine imposibilă din perspectiva obiectului ei: Ideile nu pot fi cunoscute, ele nu pot interacționa cu noi, deoarece n-au „putere", şi atunci orice discurs despre ele devine fără sens, deoarece acțiunea este, de asemenea, un nimic absolut.

Or, împrejurarea că exact anti-meontologia reprezintă obiecția fundamentală pe care Străinul din Elea (Platon) o aduce *ambelor* grupe de filozofi reprezintă o concluzie neaşteptată şi care îmi pare că a scăpat complet interpreților: căci se crede în general că neglijarea neființei este reproşată de Platon numai „prietenilor Ideilor", în timp ce se asumă prea facil că obiecția fundamentală, ba chiar unica, adusă „giganților" este materialismul sau corporalismul. Însă – cum s-a văzut – nu materialismul în sine pare a fi fost lucrul cel mai reprobabil la aceşti ultimi filozofi, după Platon, ci versiunea sa anti-meontologică – identificarea *totalității existenței cu ființa*! Acest din urmă aspect a fost observat totuşi de Pierre Aubenque, care însă, în mod surprinzător, nu pune în legătură reproşul adus „giganților" cu cel paralel, adus „prietenilor Ideilor". A fi ignorat incorporalul, *nu existența neființei* – iată care era principala vină a „giganților" la Platon – crede în mod fals Aubenque. Iar Platon însuşi –

după autorul francez – ar fi „ratat ocazia" de a desprinde ființa de existența în sens general (Aubenque, 1991, 378). Or, având în vedere discuția meontologică ce urmează în *Sofistul*, în urma căreia se arată că „neființa este întru câtva", reproşul mi se pare complet nefondat.

1.3. Cine vor fi fost însă „prietenii Ideilor" şi cine – „giganții"? Ce filozofi reali se ascund sub aceste două denumiri mai curând poetice? Stabilirea unor identități precise a părut o sarcină dificilă, deşi pare greu de contestat faptul că Platon are în vedere nişte participanți autentici la „gigantomahie", şi nu nişte ficțiuni de roman filozofic.[188]

Pentru „prietenii Ideilor" dispunem de trei prezumtivi candidați: mai întâi, Platon însuşi într-o fază anterioară a evoluției sale[189]: dialogul *Sofistul*, ca şi *Parmenide* ar aparține unei perioade de creație când Platon îşi revizuieşte concepțiile legate de teoria Ideilor pe care le susținuse mai înainte. Ar putea fi vorba – cred alții – despre unii platonicieni, discipoli ai lui Platon din cadrul Academiei, adepții unei variante mai vechi a teoriei Ideilor pe care maestrul o amendase între timp.[190] În sfârşit, e posibil să fie vorba despre unii megarici, precum chiar Euclid din Megara, întemeietorul şcolii, prieten cu Platon (PR, II, 1448, n.110).[191] Euclid ar fi adoptat o formă a teoriei

188. O opinie diferită la A. Diès (Diès). Interpretul e de părere că Platon construieşte un fel de „roman" filozofic mai curând decât o descriere istorică a unor curente reale.

189. Fowler, 378, n. 1.

190. De exemplu, Paul Natorp, *Platos Ideenlehre*, p. 293, crede acest lucru.

191. Trebuie notat că Euclid din Megara relatase conversația lui Socrate cu Theaitetos care face obiectul dialogului omonim şi

Ideilor foarte probabil inspirată deopotrivă de Platon şi de Parmenide, pe care ştim că îl studiase asiduu (DL, II, 10, 106). Pe de altă parte, aflăm că discipolul lui Euclid, Stilpon, nega existenţa Ideilor pe considerente nominaliste, de unde pare a rezulta că aceasta ar fi fost propria lui inovaţie în cadrul şcolii megarice şi e probabil că Euclid nu împărtăşise aceeaşi opţiune (DL, II, 11, 119).

De fapt, nimic nu ne împiedică să dăm cumva dreptate tuturor acestor identificări: „prietenii Ideilor" susţin o variantă eleată a teoriei Ideilor, variantă care fusese, eventual, împărtăşită şi de Platon cândva şi continua să fie profesată atât de unii platonicieni, cât şi de primii megarici (asociaţi prin legături de prietenie cu platonicienii şi Platon). Importantă rămâne sublinierea *vocaţiei eleate, antimeontologice*, a acestor teze pe care, în *Sofistul*, Platon – acum cu un punct de vedere modificat – le supune criticii.

A pune un nume „giganţilor" nu a părut, de asemenea, o întreprindere prea simplă. Desigur, unele ipoteze par puţin verosimile, cum ar fi aceea că în spatele lor trebuie să-i presupunem pe atomişti – Leucip, Democrit şi discipolii lor. Într-adevăr, cum le putea Platon atribui acestora teza că nu există nimic altceva decât corpuri, când – după cum ştim – la atomişti vidul e o realitate la fel de importantă ca şi corpurile, identificat în mod explicit de ei cu nefiinţa? De asemenea, teza că nu are fiinţă decât ceea ce „poate fi atins" nu se potriveşte deloc cu tezele atomiste, după care atomul, fiinţă „în mod autentic" (ἐτεῇ), nu poate fi atins şi, dimpotrivă, „ceea ce poate fi atins" – adică corpul macroscopic – nu e, după

---

că se poate admite – deşi nu e nicăieri precizat – că tot el povesteşte şi conţinutul conversaţiei lui Theaitetos şi a Străinului din Elea, relatată de Socrate.

Leucip şi Democrit, ființă autentică, ci mai degrabă o aparență. Iarăşi, nu cred că poate fi vorba nici despre Aristippos, întemeietorul şcolii cirenaice, deoarece nimic nu sugerează că „giganții" ar fi profesat hedonismul, deşi materialismul lui Aristippos, în sine, nu e fără asemănare cu cel al „giganților" (Fowler, 373).[192]

O ipoteză cu mult mai plauzibilă e aceea propusă de L. Robin, dar şi de alții, care cred că „giganții" sunt de fapt primii *cinici* – mai ales Diogenes din Sinope şi Crates din Teba, discipolul primului –, dar nu e exclus să existe trimitere şi la dascălul lui Diogenes – Antisthenes socraticul –, considerat de doxografi a fi fost de fapt „primul câine", adică întemeietorul curentului cinic.[193] Spiritul muşcător al cinicilor, adversitatea lor specială față de Platon şi teoria Ideilor – adversitate pe care o ilustrează câteva anecdote despre Diogenes cinicul, reținute de Diogenes Laertios[194] –, în fine, materialismul lor frust se potrivesc foarte bine cu portretul pe care Platon îl schițează pentru „giganți", sau „fiii Pământului". Dar Robin mai face o remarcă interesantă: tezele „giganților" au un aer de „stoicism *avant la lettre*" – un stoicism altminteri frust din care lipseşte, observă el, „teoria incorporalelor"

192. Teza atomistă e apărată de asemenea de Campbell, Schleiermacher, Bonitz, Brandis sau Guthrie. N. Cordero (Cordero, 247) înclină pentru aceeaşi ipoteză.

193. PR, II, 1448, n. 110. Este şi opinia lui Paul Natorp (Natorp, 289). De asemenea, Bréhier vede în Antisthenes „adevăratul precursor al stoicilor atât în teoria cunoaşterii, cât şi în morală" (Bréhier, 8).

194. De exemplu: Diogenes se întreabă unde este „patul în sine", dacă nu poate fi văzut, iar Platon îi răspunde că nu are ochi ca să vadă „patul în sine"! (DL,VI, 2, 40, 53) O anecdotă asemănătoare (în care este vorba despre „cabalinitate") este pusă de Simplicius pe seama lui Antisthenes, *In Schol. Arist.*, 66b, 47 (ed. Brandis).

(Robin, 1996, 138; PR, II, 1448, n. 99).[195] Într-adevăr, nu numai că „giganții" identifică Ființa cu corpul, dar ei nici măcar nu admit nici un fel de existență incorporală:

„...dacă cineva le va spune că *ceva* (τι) lipsit de corp există, îl disprețuiesc şi nu vor să mai audă nimic altceva [în continuare]" (*Soph.*, 246b).

Pe de altă parte, dacă Antisthenes e la originea acestui curent – al cinismului –, *orientarea anti-meontologică* deja sesizată a „giganților" devine explicabilă; ea e în concordanță cu tot ceea ce ştim despre acest filozof, adept al tezei „enunțului unic" şi al imposibilității contradicției, imposibilitate pe care o derivase din principiile eleate.

În ceea ce mă priveşte, voi continua mai departe această linie de gândire; voi susține mai întâi teza plauzibilă că Zenon din Cition a preluat materialismul de la cinici, mai ales de la Crates, dascălul său cel dintâi şi elevul lui Diogenes, dar, indirect, de la Antisthenes, aşa cum tot de la aceştia a preluat şi importante principii de etică, situate efectiv la baza eticii stoice. (Unii dintre stoici considerau că modul de viață cinic reprezintă „calea scurtă spre virtute".[196] Probabil că acest lucru trebuie înțeles în sensul că cinicul nu are nici un interes pentru teoretizare, în timp ce stoicul, dimpotrivă, îşi susține practica etică pe o teorie savantă – fizica şi dialectica.) Pe de altă parte, voi afirma teza mult mai temerară că, în pofida antiplatonismului ontologiei sale, *Zenon a preluat critica materialismului cinic anti-meontologic chiar de la Platon.* Cu alte cuvinte, Zenon

---

195. P. Aubenque, de asemenea, crede că primii stoici s-ar fi inspirat din *Sofistul* (Aubenque, 1991).

196. DL, VII, 121; pentru relațiile dintre Antisthenes şi cinici, pe de o parte, şi stoici, pe de alta, dar fără referință la „problema giganților", vezi Roberto Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fundamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Milano, 2000, pp.17-18.

a citit pur şi simplu cu mare atenție *Sofistul* lui Platon şi a dezvoltat un sistem care a ținut seama atât de *definiția ființei ca putere*, propusă de Platon, cât şi de necesitatea demonstrată de acest filozof *de a face loc neființei secunde în natura lucrurilor şi în discurs*. După care a combinat aceste două teze, unindu-le cu o ontologie materialistă. Pe scurt, el le-ar fi replicat dascălilor săi cinici că, deşi într-adevăr Ființa e corp fiind putere, totuşi „*ceva* (τι) lipsit de corp există", chiar neființă fiind, şi că nu trebuie să disprețuiască această teză, îngăduind astfel platonismului meontologic un avantaj important.

Iar dacă este aşa, remarcăm o frumoasă *proporție*: ceea ce este teoria Ideilor „revăzută", meontologică (adică ceea ce se demonstrează în *Sofistul, Philebos* şi probabil cu consecințe în „doctrina esoterică" a lui Platon), sau „idealismul reformat" în raport cu teoria Ideilor „primitivă" (proprie lui Platon mai tânăr, unor platonicieni sau megaricilor lui Euclid), acelaşi lucru este stoicismul lui Zenon din Cition (şi al urmaşilor săi direcți, Cleanthes şi Chrysippos) în raport cu materialismul (corporalismul) frust al „giganților" (cinicilor)! În consecință, atât „idealismul reformat", cât şi stoicismul au, după mine, *un factor comun*: legătura lor genetică cu critica meontologică adresată predecesorilor respectivi („prietenii Ideilor", respectiv „giganții") din *Sofistul* şi asumarea consecințelor acestei critici printr-un „salt meontologic". Iată schema acestei proporții (fig. 1):

Materialism anti-meontologic ——	Idealism anti-meontologic
(„giganții")	(„prietenii Ideilor")
Antisthenes, cinicii	*megaricii, Platon I*

saltul meontologic

Materialism meontologic ————	Idealism meontologic
Zenon din Cition, stoicii	*„Străinul din Elea"*
	Platon II

Platon ar fi creat, prin urmare, nu numai „idealismul reformat" (pe care, ulterior, îl va expune personajul său, Străinul din Elea, şi care va reapărea în forme relativ diferite atât în *Philebos*, *Timaios*, cât şi în „doctrina nescrisă"), dar tot el va fi fost – desigur indirect, prin reacţie şi prin intermediul unui alt spirit de excepţie – şi inspirator esenţial la elaborarea acelui „materialism reformat", meontologic, reprezentat de filozofia Porticului! Iar în ambele cazuri, ceea ce face diferenţa faţă de modurile mai vechi şi anti-meontologice de gândire este afirmaţia curajoasă şi anti-parmenidiană, prezentă în *Sofistul*, că „într-un fel nefiinţa este". Aceasta este ceea ce am numit „saltul meontologic". „Efectul" metafizic este comparabil: fiinţa – într-un caz identificată cu Ideile, în celălalt, cu corpurile – va fi deblocată, scoasă din încremenire şi stază absolută. În consecinţă, la originea atât a reflecţiei meontologice platoniciene, cât şi a celei meontologice stoice – în condiţiile în care, desigur, platonismul şi stoicismul vor reprezenta sisteme rivale, bazate pe postulate ontologice opuse – s-ar regăsi astfel, paradoxal, una şi aceeaşi operă: *Sofistul* lui Platon şi critica adusă anti-meontologiei din acest dialog![197]

---

197. Bréhier consideră că stoicii au acceptat sfidarea lui Platon din *Sofistul* prin faptul că au construit un sistem în care sufletul şi virtuţile lui sunt corp (Bréhier, 9). Interpretul totuşi nu identifică „saltul meontologic" sugerat lui Zenon de Platon. Mai recent, ipoteza influenţei directe a lui Platon este reluată de P. Aubenque, „Une occasion manquée: la génèse avortée de la distinction entre «l'étant» et «le quelque chose»" (Aubenque, 1991). Aubenque, cum am precizat deja, nu notează paralelismul meontologic dintre raportul stoici–„giganţi", pe de o parte, şi raportul Platon I (megarici)–Platon II, pe de altă parte. Vezi *Néant*, 2006, 89-95 (Valéry Laurand).

1.4. Este, desigur, riscant să încercăm să reconstituim aspecte importante ale genezei unui sistem filozofic bazându-ne aproape numai pe conjecturi şi pe câteva vagi relatări doxografice. Şi totuşi vom îndrăzni cu speranța că vom înțelege astfel mai bine ceea ce am numit la început „istoria neființei" în filozofia greacă.[198]

Ne ajută întru câtva şi un pasaj din *Stromatele* („Covoarele") lui Clement din Alexandria – autor creştin eclectic din sec. II d.Cr. –, care, la un moment dat, *reproduce aproape literal* (cu unele comasări) relatarea „gigantomahiei" despre Ființă din *Sofistul*, sugerând în acest mod că disputa ar fi putut fi valabilă şi în altă epocă decât în aceea a lui Platon. Probabil că „materialiştii" lui sunt stoicii, numiți „necredincioşi", deoarece nu se încred decât în simțuri şi în corpuri. (Textul a fost pe bună dreptate reținut de H. von Arnim în *Stoicorum veterum fragmenta.*) Preluarea lui Clement sugerează că o „aducere la zi" a referinței textului platonician despre „giganți" şi „prietenii Ideilor" putea servi efectiv drept modalitate de descriere schematică a confruntării filozofice dintre stoici şi platonicieni (fie aceştia şi creştini) mai târziu, în epoca romană (*SVF*, II, 359).

Că, în posteritatea lui Platon, în rolul „giganților" din *Sofistul* puteau fi plasați stoicii pare a fi deci plauzibil, şi nimic nu ne opreşte să credem că ei înşişi nu acceptau, în mare, această situare şi acest rol în istoria filozofiei pe

198. V. şi Fr. Ildefonse (Ildefonse, 38), care notează că deja Jacques Brunschwig a indicat înrudirea dintre stoici şi „Fiii pământului" din *Sofistul*. Aş adăuga doar că nu numai înrudirea e importantă aici, ci şi diferența – adică locul acordat neființei.

care le moşteniseră de la cinici. *În mare*, fiindcă altminteri aveau toate motivele să-şi nuanţeze poziţia, ţinând seama chiar de obiecţiile şi sugestiile lui Platon. Dar oare se poate vorbi despre o influenţă atestată a platonismului asupra lui Zenon? Desigur:

De fapt, ştim despre Zenon din Cition că, după ce a fost mai mulţi ani discipolul lui Crates cinicul, s-a despărţit de acesta şi a devenit, pentru nu mai puţin de douăzeci de ani, elevul lui Xenocrates şi al lui Polemon, al treilea, respectiv al patrulea conducător al Academiei platoniciene, începând de la Platon (DL, VII, 1, 2). (A fost, se pare, şi elevul lui Stilpon megaricul, cel care contesta teoria Ideilor.) Pe de altă parte, avem păstrată o anecdotă semnificativă: consultând oracolul pentru a afla ce viaţă trebuie să ducă, i s-a răspuns că „trebuie să ia culoarea morţilor". De aici Zenon a înţeles că trebuie să-i citească pe autorii vechi. (Pesemne că oricum avea de gând s-o facă!) (DL, VII, 1, 2) Evident, rolul lui Heraclit în constituirea fizicii stoice este bine cunoscut, dar ar fi eronat să ne limităm la acesta. Zenon – care avea probabil la Atena complexul metecului şi al semibarbarului (era, se pare, fenician de origine) – se ambiţiona să creeze un mare sistem filozofic care să rivalizeze cu succes cu platonismul şi aristotelismul, dar şi cu epicureismul, care tocmai se născuse cu puţin înainte; de aceea lecturile, ca şi dascălii săi numeroşi aveau ce să-l înveţe, chiar dacă urma să se despartă în mare parte de ele şi de ei. Mai ales că, aşa cum spuneam, materialismul „vulgar" al cinicilor – „giganţii" lui Platon – era departe de a-l mulţumi, deşi, fără îndoială, împărtăşea ostilitatea lor faţă de idealismul platonician. Altminteri, cum s-ar putea explica complexitatea fizicii

şi a logicii stoice, dar şi răsturnarea unor postulate platoniciene pe care stoicii o pun în operă?[199]

Fără îndoială, de la „giganți" (cinicii) Zenon a preluat postulatul metafizic fundamental că *ființa este corp*[200], admis de altfel deja de Antisthenes. „Şi stoicii susțin că doar corpurile sunt ființe şi că în ele se află Ființa..." – va formula mai târziu şi Plotin acest principiu (Plotin, *42*, VI. 1,28). Dar Zenon nu s-a oprit în acest punct. Credem că el a acceptat din *Sofistul* lui Platon două sugestii esențiale pe care le-a asociat postulatului care identifică ființa şi Ființa cu corporalitatea:

Prima sugestie este ceea ce am numit „definiția dinamică a ființei": *este ființă numai ceea ce are puterea fie să acționeze, fie să îndure acțiunea.* Într-adevăr, stoicii susțineau că:

„Există două principii ale tuturor lucrurilor – principiul activ şi cel pasiv (care îndură acțiunea). Cel pasiv este Ființa fără calități (ἄποιος οὐσία) – materia, în timp ce principiul activ este rațiunea din ea – zeul"(*SVF*, II, 316, 320).

Propun, aşadar, stoicii un dualism? Câtuşi de puțin, căci principiul activ, ca şi cel pasiv sunt considerate deopotrivă *a fi corp*, aşa cum comentatorii aristotelicieni şi platonicieni relevă cu reproş:

„Stoicii ar putea fi pe drept acuzați în acest moment, fiindcă, spunând ei că există două principii, materia şi zeul, dintre care unul este activ, cealaltă, pasivă, susțin de fapt că zeul este amestecat cu materia pe care o

199. În general, filozofiile elenistice – epicureismul, stoicismul, peripateticismul, scepticismul – sunt programatic anti-platoniciene, chiar dacă se combat reciproc. E valabil chiar şi pentru scepticismul Academiei Noi, care reconstruieşte un Platon socratic şi sceptic.

200. *SVF*, II, 316, 320.

străbate în întregime... Or, dacă zeul este, după ei, corp, fiind un spirit intelectual şi etern, iar materia este tot corp, mai întâi un corp va străbate un alt corp..." (Alexandru din Aphrodisias; *SVF*, II, 310)

E limpede deci că, odată ce adoptaseră definiţia lui Platon şi, pe de altă parte, identificaseră fiinţa cu corpul, stoicii erau obligaţi să construiască un sistem cu două principii – unul activ şi unul pasiv –, dar ambele corporale şi deci indistincte sub raport fizic.

De fapt, conceptul de „corp" al stoicilor (identificat cu proprietatea tridimensionalităţii şi a rezistenţei) *pare a fi fost mai cuprinzător decât cel de materie*[201] – lucru inacceptabil pentru platonicieni, dar care nu se opunea deloc definiţiei date de Platon însuşi fiinţei, *ca fiind orice are puterea de a acţiona şi de a suferi acţiunea.* În consecinţă, conceptul de materie, cel puţin în starea sa inertă şi fără calităţi, şi cel de fiinţă în general nu ar fi identice, cel de-al doilea fiind mai cuprinzător, deoarece include şi „cauza" – zeul – corp şi acesta.[202]

Aşadar, corpul fizic – capabil fie să sufere, fie să producă acţiuni – este unica fiinţă şi el singur posedă Fiinţă (οὐσία). Corpul capătă însă două aspecte fundamentale – materia pasivă şi zeul activ – distincte conceptual, dar indisociabile sub raport fizic. Or, teza identităţii dintre fiinţă şi puterea activă sau pasivă din *Sofistul* are, în interpretarea corporalistă stoică, o consecinţă imediată şi evidentă, pe care o aflăm, *per a contrario*, în formularea lui Sextus Empiricus:

---

201. V. şi Aetius: „Stoicii declară materia ca fiind un corp" (*SVF*, II, 325).

202. Chalcidius, *In Timaeum* (*SVF*, II, 316): *„plerique tamen silvam separant ab essentia, ut Zeno et Chrysippus".*) Vezi Goldschmidt, 16, n. 6.

„După ei, incorporalul nu e menit nici să acționeze, nici să sufere acțiuni" (*SVF*, II, 363). Într-adevăr, deoarece numai corpul este ființă (fie ca zeu, fie ca materie) şi deoarece numai ființa – după cum a propus Platon – are puterea fie de a acționa, fie de a suferi acțiunea, incorporalul, care nu e ființă, *nu poate nici acționa, nici suferi acțiuni.* Este el neant pur atunci? Nu la stoici! Căci atunci când un corp acționează asupra altuia se naşte *acțiunea însăşi* ca *efect* al interacțiunii corpurilor; dar ea nu mai este corp, ci e un incorporal, adică – în accepția stoică – *neființă.*

Şi iată cum stoicii au ținut cont de obiecția adusă de Platon „giganților": există şi *ceva incorporal,* pe care îl tratau drept neființă care, la fel ca şi la Platon, este *cumva*![203] Atâta doar că, pentru a-l exprima pe acest „este cumva" platonician, stoicii – experți în terminologie tehnică – foloseau un vocabular aparte: ei nu considerau că verbul „a fi" (εἶναι, ὑπάρχειν) este un predicat potrivit pentru incorporalul-neființă, ci foloseau de obicei, în acest scop, verbul „a subzista" (ὑφεστάναι, ὑφίστασθαι).[204] Incorporalele, precum timpul, locul, vidul, de exemplu, „nu sunt" în sens propriu, fără a fi totuşi neant, deoarece

---

203. Valéry Laurand (*Néant*, 91) susține, urmându-l pe J. Brunschwig, că, citindu-l pe Platon, stoicii ar fi operat o sinteză între poziția „giganților" şi aceea a „prietenilor Ideilor", de la primii luând identificarea corp-ființă, de la ceilalți – ideea efectelor incorporale. Dar „prietenii Ideilor" nu vorbesc despre efecte incorporale, ci susțin că incorporale sunt cauzele.

204. „Chrysippos afirmă că numai prezentul *este,* dar că trecutul şi viitorul *subzistă,* însă nu sunt deloc" (*SVF*, II, 509, 518). Se pare că această teză a fost modificată de alți stoici care susțineau că nici momentul prezent „nu este", deoarece, oricât de scurt ar fi, se poate separa în ceva ce a fost şi ceva ce va fi – doctrină ce i se părea absurdă lui Plutarh (*SVF*, II, 519).

există cumva sau „subzistă" (*SVF*, II, 509, 518).[205] Altfel spus, „opțiunea secundă" a neființelor (incorporalelor) la stoici este exact acea formă diminuată de existență pe care ei o denumesc „subzistență" și care este produsă, în ultimă instanță, de posibilitatea ca un „ceva" să devină subiect al discursului.

De asemenea, stoicii cred că anumite efecte ale activității sufletului (care este corp) – *a avea învățătură*, de pildă – nu pot fi considerate corporale și, bineînțeles, nici nu se poate susține inexistența lor. „Corpul nu este obiect de învățare, mai ales conform filozofilor Porticului. Căci lucrurile învățate (și predate) sunt *exprimabile* (λεκτά), iar *exprimabilele* nu sunt corpuri" – vor susține ei.[206] Într-adevăr, *exprimabilele* (sau, *grosso modo*, semnificatele – conceptele, distinse atât de semnificantul sonor, cât și de referința-obiect) nu au extensie spațială tridimensională, precum au corpurile în viziunea stoică. Mai mult, dacă cineva ar susține că ideile noastre sunt corp, ele ar fi, pe cale de consecință, ființe, așadar ar căpăta statutul Ideilor platoniciene, ceea ce era inacceptabil pentru stoici: „Începând cu Zenon, stoicii au susținut că Ideile (platoniciene) sunt gândurile noastre (ἐννοήματα)" (*SVF*, II, 360).

Dar atunci, dacă se admite că numai corpurile pot acționa unul asupra celuilalt, ce anume vor fi în general efectele respective (nu doar cele asociate sufletului), numite de stoici „predicate" (κατηγορήματα)? De exemplu „a fi tăiat", „a fi ars", „a fi legat" etc.? Vor fi corpuri sau nu?

---

205. Long și Sedley apropie acest ὑφεστάναι al stoicilor de termenul *„bestehen"* al lui A. Meinong, asociat de el realităților ficționale și tradus de Russell prin *„to subsist"* (*HP*, 1, 163).

206. *SVF*, II, 170 (Sextus Empiricus, *Adv. mathematicos*, XI, 224).

„Stoicii – explică Sextus Empiricus ceea ce putem numi *regula cauzalității stoice* – susțin că orice corp devine pentru un (alt) corp cauza unui (predicat) incorporal; de exemplu, un corp, bisturiul, devine pentru corpul-carne cauza predicatului incorporal *de a fi tăiat*" (*SVF*, II, 345).[207]

De asemenea, întâlnim la Clement o exprimare asemănătoare:

„Cauza se spune în trei feluri relativ la lucrurile unde e cauză: mai întâi este lucrul care este cauză, precum sculptorul, apoi (acțiunea) a cărei cauză este (sculptorul), precum devenirea statuii, apoi este lucrul pentru care există cauza, precum materia. *Căci (sculptorul) este cauza devenirii statuii pentru bronz.* Aşadar, a deveni şi a fi tăiat – efecte a căror cauză este (sculptorul) –, fiind ele acțiuni (activități), sunt incorporale."[208]

În consecință, dacă ne ținem strâns de definiția lui Platon (cum bănuim că a făcut-o chiar Zenon din Cition) – anume că *ființă e ceea ce are puterea sau de a acționa, sau de a suferi acțiunea* – vom putea afirma că efectele *nu sunt ființe*, şi deci nu sunt corpuri. Într-adevăr, ele nu acționează ele însele şi nu suferă ele însele acțiunile unor corpuri. Căci altminteri, dacă ar fi corpuri şi ființe, ar poseda sau ar suporta la rândul lor alte acțiuni şi ar exista acțiuni ale acțiunilor ale acțiunilor, *ad infinitum*. Bisturiul taie, iar

---

207. Vezi şi Ildefonse, 53.

208. Clemens Alexandrinus, *Stromate* (08711-08713). Evident, nu trebuie înțeles de aici că s-ar avea în vedere trei cauze. La stoici, spre deosebire de Aristotel, cauza e unică: corpul care acționează: *Stoicis placet unam causam esse, id quod facit* (Seneca, 65, 4). În continuare, Seneca distinge teoria stoică asupra cauzelor de aceea a lui Aristotel şi Platon, pe care le critică, tocmai deoarece acei filozofi au distins mai multe cauze, printre care şi pe cea finală şi formală – neadmise de stoici.

carnea e tăiată: ambele sunt corpuri şi deci fiinţe. Dar ce este „tăierea" (acţiunea de a tăia şi de a fi tăiat)? Nu e nici ceea ce acţionează (cauza), căci bisturiul e cel care taie, nu tăierea; dar nu e nici ceea ce suferă acţiunea, căci carnea suportă tăierea, fiind tăiată, şi nu tăierea e tăiată. Prin urmare, deşi există, tăierea (acţiunea de a tăia şi de a fi tăiat) nu e fiinţă, conform chiar definiţiei lui Platon; deci nu e corp. Însă, dacă nu e corp, e incorporală şi, dacă e incorporală, este, după stoici, nefiinţă, dar e totuşi un predicat al fiinţei. Prin urmare: în măsura în care sunt văzute ca evenimente ori activităţi (active sau pasive), *efectele sunt incorporale*, iar stoicii le vor anexa – după cum vom vedea – categoriei sau genului logico-ontologic al „modurilor de a fi". Iar acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre „loc" şi „timp": indispensabile corpurilor şi mişcării, nu sunt mişcate ele însele de corpuri şi nu le mişcă pe acestea. Aşadar, nu suferă acţiuni şi sunt incorporale, şi deci nefiinţe, deşi, evident, există sau „subzistă".

Tot în aceeaşi linie de gândire, stoicii distingeau între „bunuri", precum înţelepciunea sau demnităţile, care, în viziunea lor, erau corpuri, şi „posesia sau utilizarea acelor bunuri" (*habere divitias, capere honores*), care erau *predicate* despre anumite persoane şi erau considerate incorporale. Dar e posibil – cum crede J. Brunschwig – ca distincţia dintre *a dori bunul* – mod prescurtat de a vorbi – şi *a dori posesia sau utilizarea bunului* – modul corect – să provină chiar de la Platon.[209]

Iată de ce, aşa cum a observat E. Bréhier, la stoici cauzele sunt exprimate gramatical prin substantive (ce desemnează corpuri), în vreme ce efectele – incorporale

209. Cicero, *Tusc.*, IV, 21; J. Brunschwig, „Sur une façon stoïcienne de ne pas être" (*Non-être*, 1991); Platon, *Banchetul*, 206a.

şi pe care stoicii le numesc de obicei „moduri de a fi" (πὼς ἔχοντα) – sunt enunțate (în greceşte) prin verbe (active sau pasive). Şi tot el punea acest lucru în legătură cu o particularitate a logicii stoice: aceea că, de regulă, predicatul nu era exprimat de aceşti filozofi sub o formă nominală (cu un verb copulativ), precum la Aristotel, ci sub forma unui predicat verbal. „La ei predicația nu se exprimă printr-o proprietate ataşată unui subiect, ci indică un eveniment, o activitate efectuată sau suportată de un subiect" (Bréhier, 1928, 20). Predicatul nu e nici o proprietate abstractă, nici un corp; e un incorporal ce exprimă o condiție de existență a subiectului.

Să mai remarcăm şi un alt aspect instructiv ținând iarăşi de gramatică: în formula canonică a exprimării cauzalității a lui Sextus şi Clement (A e cauza lui B pentru C), A se exprimă în greceşte printr-un substantiv în nominativ, C – printr-un substantiv în dativ, iar B, printr-un infinitiv verbal substantivizat în genitiv care determină adjectivul „cauza lui". Acțiunea pleacă aşadar de la nominativ – cazul autorului –, ajunge la un dativ – cazul destinatarului – şi se exprimă prin cazul dependenței – genitivul. S-ar exprima astfel dependența incorporalului (mai ales a „exprimabilului") de corp, *dar şi faptul că el pare să intermedieze între cele două corpuri* – cel activ şi cel pasiv –, la fel după cum genitivul, atât în formula canonică de mai sus, cât şi în tabla declinărilor, e situat între nominativ şi dativ.[210]

Accentuând contrastele, Clement, care continuă să-i opună pe stoici platonicienilor, pentru ilustrarea „gigantomahiei", scria:

---

210. *SVF*, II, 85.

„Unii (stoicii) susțin că, în mod propriu (κυρίως), corpul este cauză, iar incorporalul este (cauză) prin abuz de limbaj (καταχρηστικῶς) și, pentru a spune astfel, *seamănă cu o cauză*. Alții întorc lucrurile invers și afirmă că incorporalele sunt cauze în mod propriu, iar corpurile – prin abuz de limbaj."[211]

Într-adevăr, pentru un stoic *mișcarea*, să spunem, ca „mod de a fi" (πὼς ἔχον) al unui corp ce se mișcă are drept cauză, în mod propriu, întotdeauna un alt corp care a acționat; mișcarea este efectul incorporal și doar prin abuz se poate spune că „mișcarea a mișcat corpul". Pentru un platonician, dimpotrivă: Ideea de mișcare (Mișcarea în sine) este cauză în mod propriu, iar corpul va fi cauză numai prin abuz de limbaj și se va mișca prin „participare".[212] S-ar putea presupune, în acest caz, că unul dintre motivele importante ale introducerii neființelor în stoicism va fi fost tocmai *teoria cauzelor*, care explica acțiunile ce ar fi devenit ininteligibile într-un univers „dur", alcătuit, precum la cinici, numai din corpuri (ființe, pentru ei, ca și pentru stoici). Căci, odată ce cauza și lucrul asupra căruia ea acționează sunt declarate în exclusivitate corpuri – precum sculptorul și bronzul –, rămâne ca acțiunea (ἐνέργεια) propriu-zisă de a produce statuia să fie incorporală.[213]

---

211. *SVF*, II, 345 (v. *infra*).

212. Să notăm că, asociate corpurilor, „modurile de a fi" devin calități și deci corpuri. Faptul arderii este incorporal, dar lemnul ars e corp. Ceea ce înseamnă că, asociate sufletului, și virtuțile, și viciile, ca și reprezentările etc. pot fi considerate corpuri – ceea ce lui Plutarh i se părea absurd. Vezi Goldschmidt, 22-23 și nota 1 cu textul lui Plutarh.

213. Vezi și Clement Alexandrinul, *Stromatele* (08711-08713).

1.5. Acum, după ce am observat necesitatea de a lăsa un loc efectului şi acțiunii incorporale, adică neființei „subzistente", în situația în care numai ființa-corp are puterea de a suporta sau de a efectua acțiunea, e momentul să indicăm şi *cea de-a doua teză* preluată, credem, de stoici din *Sofistul*, sau mai exact dezvoltată, pornind cumva de la acel text: Străinul susținuse că, *dacă neființa nu este*, termenul „ceva" (τι) se va referi în exclusivitate la ființă! (Ne amintim formularea platoniciană: „Şi acest lucru ne este cumva limpede, că acest cuvânt «ceva» (τι) îl pronunțăm întotdeauna în legătură cu o ființă. Căci este cu neputință să-l pronunțăm pe el singur, *de parcă ar fi dezbrăcat şi desprins de toate ființele.*")

Lucrurile rămân într-adevăr astfel atâta vreme cât contextul se menține anti-meontologic, aşa cum era *în locul respectiv* din *Sofistul*. Ştim bine că în acel context, *dar numai în el*, pronunțarea cu sens a neființei este cu neputință. Or – se puteau gândi Zenon, Cleanthes şi Chrysippos, mergând chiar pe urmele Străinului din Elea – ce se va întâmpla dacă se va admite totuşi că „neființa cumva este (subzistă)", aşa cum Străinul însuşi va admite mai târziu, împotriva interdicției lui Parmenide? Desigur – puteau răspunde –, în cazul în care se concede neființei o anumită existență, *cuvântul „ceva" se va putea referi deopotrivă la ființă şi la neființă* şi va putea fi pronunțat în mod legitim chiar şi *„dezbrăcat şi desprins de toate ființele"*. Altfel spus, odată ce, urmându-se chiar demersul critic anti-parmenidian ulterior al lui Platon, se asumă contextul reflecției meontologice, sfera lui „ceva" (τὸ τί) va deveni cu necesitate mai largă decât sfera „ființei" (τὸ ὄν) prin includerea acum în cea dintâi şi a neființei secunde. Or, această ultimă consecință logică a demersului platonician, pe care Platon nu o mai face explicită, dar care e implicită în

analiza sa[214], este exact teza pe care o vor susține explicit stoicii[215] şi care va deveni, în ochii comentatorilor târzii, o caracteristică principală şi distinctivă a sistemului acestora![216]

Ne amintim cât de scandalizat fusese Plutarh (al cărui text l-am comentat la începutul acestei cărți) de faptul că stoicii se referă mult şi insistent la entități – precum timpul, locul sau anumite specii ale „exprimabilului" (λεκτόν), cărora totuşi ei le refuzau calitatea de ființe. Dar marele scandal – pentru platonicienii şi aristotelicienii care, pe de altă parte, nu păreau să fie deloc conştienți de meontologiile proprii lui Platon şi Aristotel – era mai ales faptul că stoicii reuneau toate ființele şi toate neființele (secunde) – respectiv, la ei, corpurile şi incorporalele –

---

214. Evident, de vreme ce există şase – după cum credem – genuri supreme, dintre care unul este ființa, e clar că ființa nu e genul suprem. Probabil că acest rol tinde să-l ocupe Unul. A ratat Platon ocazia de a lansa explicit distincția dintre „ceva" şi „ființă"? Aşa crede P. Aubenque (Aubenque, 1991). Există însă o diferență importantă între funcția Unului platonic şi neoplatonician şi aceea a lui „ceva" din stoicism. Vezi nota 216.

215. Ideea că Platon lărgeşte sfera lui „ceva" peste sfera ființei, pentru a îngloba şi anumite neființe relative, de pildă devenirea, trebuie să fi avut unii adepți (platonicieni stoicizanți). Astfel se explică reacția lui Plotin: „Trebuie să gândim acestea [Ființa şi devenirea] despărțite între ele, fără ca un *ceva* luat ca gen să fie divizat în aceste [două specii] şi fără să credem că Platon a făcut [o astfel de diviziune]" (Plotin, *43*, VI.2,1).

216. *SVF*, II, 333: „Cele mai generale omonime sunt *unul, ființa, ceva.* Căci sunt raportate la toate existențele: potrivit cu Platon – unul, potrivit cu Aristotel – ființa, potrivit cu stoicii – ceva-ul." Analogia nu este foarte corectă, deoarece, dacă la stoici „ceva" este într-adevăr genul suprem (şi cel mai vid), la Aristotel ființa nu este gen, ci e un omonim existent în toate genurile, iar la platonicieni, unul devine principiu creator.

sub un acelaşi unic *gen suprem* indeterminat, pe care îl numeau „ceva" (τι)!

„În acest fel – scrie Alexandru din Aphrodisias – ai putea arăta că stoicii nu l-au considerat în chip potrivit pe «ceva» (τι) drept gen al ființei. Căci dacă există «ceva»", continuă Alexandru, urmând parcă raționamentul Străinului eleat, care interzicea ca „ceva" să fie atribuit altcuiva decât ființei, „e clar că există şi ființă. Iar dacă există ființă, ei ar trebui să accepte argumentul ființei.[217] Numai că, legiferând pentru ei înşişi că *ființa se predică numai despre corpuri*, ei ar putea scăpa de dificultate. Într-adevăr, ei afirmă că, din această pricină, «ceva»-ul *este un gen mai cuprinzător* (decât ființa) (γενικώτερον), deoarece este predicat nu numai despre corpuri, ci şi despre incorporale" (*SVF*, II, 329).

Alexandru, deşi aristotelician şi comentator aristotelic, adversar al stoicismului, rămâne, totuşi, remarcabil de corect: el recunoaşte că, în interiorul propriului lor sistem de gândire („legiferând pentru ei înşişi"), stoicii rămân consecvenți: de vreme ce, *pentru ei*, ființa se raportează numai la corpuri şi de vreme ce ei recunosc totuşi realitatea incorporalelor (spre deosebire de „giganții" lui Platon), care, astfel, sunt neființe, „ceva"-ul la ei, şi nu ființa, va putea constitui genul suprem care va cuprinde atât ființa, cât şi neființa.

Mult mai puțin indulgent se arată Plotin, care, după ce descrie categoriile sau genurile stoice (asupra cărora ne vom opri ceva mai târziu), spune cu reproş:

„Căci [s-ar putea afirma] şi că acest «ceva» al lor e prostesc şi absurd, şi că nu se acordă *deopotrivă cu incorporalele*

217. E vorba – presupun – despre argumentul că ființa este genul suprem.

şi cu corpurile. ...Apoi /s-ar putea susţine/ că acest «ceva» e sau fiinţă, sau nefiinţă. Or, dacă e fiinţă, el este una dintre speciile [fiinţei]; dacă însă el este nefiinţă, fiinţa este nefiinţă"(Plotin, *42*,VI.1,25).

Evident, Plotin raţionează aici anti-meontologic: „ceva" poate sau fi, sau nu fi *în mod absolut*: dacă este, aparţine genului fiinţei şi îi este inferior sau egal; dacă nu aparţine acestuia înseamnă că e nefiinţă. Dar nefiinţa nu este, căci altminteri s-ar ajunge la contradicţiile interzise de Parmenide: *nefiinţa este, fiinţa nu este.* În focul polemicii anti-stoice, Plotin uitase că Platon însuşi – maestrul său venerat – ceruse, în chip „paricid", să se admită că „*întru câtva* nefiinţa este şi că, la rândul său, fiinţa *cumva* nu este" (*Soph.*, 241d) – ceea ce ar avea drept consecinţă includerea în „ceva" ca gen suprem deopotrivă a fiinţei şi a nefiinţei ca genuri subordonate. În sine luat, „ceva" e un predicat indeterminat: *nici fiinţă, nici nefiinţă în mod absolut,* el poate fi predicat şi despre fiinţă, şi despre nefiinţă, sau, altfel spus, atât fiinţele, cât şi nefiinţele (secunde) sunt „ceva"-uri.

Dar care putea fi proprietatea comună ce le permitea stoicilor includerea fiinţelor şi a nefiinţelor în unicul gen comun „ceva" (τι)? Nu cumva o asemenea proprietate comună era în fond imposibilă, aşa cum părea să considere Plotin, imposibilitate ce ar fi lipsit de conţinut genul comun „ceva"? Căci ce poate aparţine în comun şi fiinţei, şi nefiinţei şi care să nu fie nici exclusiv fiinţă, nici nefiinţă? Nu ştim cum răspundeau stoicii la această întrebare, dar bănuiesc că, pentru ei, „esenţa" comună – dacă putem vorbi astfel – prin care cele două sub-genuri erau subordonate genului comun şi suprem „ceva" era dată de posibilitatea ca ambele să constituie subiecte ale discursului

şi ale reflecției, indiferent de „conținutul" lor ontic. În termenii lor, ambele puteau produce în conştiință semnificații; erau traduse aici prin „exprimabile". Iată nota comună. Seneca, referindu-se însă numai la o categorie restrânsă a „exprimabilului" (λεκτόν) – la ficțiuni –, scria:

„Unii dintre stoici cred că cel dintâi gen este „ceva" (*quid*)... Ei susțin că, în natura lucrurilor, unele sunt, altele nu sunt. *Dar şi acelea ce nu sunt întregesc natura lucrurilor*, anume cele care survin în minte, precum centaurii şi giganții şi orice altceva care, format în mod fals prin gândire, a început să capete o anume imagine (în minte), chiar dacă nu are ființă" (*SVF*, II, 332).

Proprietatea comună nu este, aşadar, un dat ontic, o esență sau o natură, ci mai curând o funcție; sau mai bine: τι-ul stoicilor este *simbolul unei operații*, aceea de a produce întotdeauna un subiect pentru un discurs (exterior sau în gândire), indiferent de realitatea ontică externă a acestui subiect care rămâne deocamdată indeterminat (nici ființă, nici neființă), tot aşa cum *x*-ul algebrei este simbolul operației de a produce întotdeauna o rădăcină pentru o ecuație, indiferent de „realitatea" rădăcinii.[218]

1.6. Ar trebui să evocăm aici o dificultate: după unele texte (Alexandru din Aphrodisias), stoicii (sau poate numai unii dintre ei) considerau *gândurile* ca nefiind „nici corpuri, nici incorporale" şi ca „non-ceva-uri" (οὔτινα). Alexandru se foloseşte de această indicație pentru a le reproşa acestor filozofi că, în fapt, la ei *nici măcar „ceva" nu e genul suprem*, deoarece *ceva* „se predică numai despre corpuri şi incorporale", nu şi despre ceea ce nu e nici una, nici alta, cum ar fi gândurile. Or – spune Alexandru –,

218. O opinie similară şi în *HP*, I, 162-163.

în acest caz, genul suprem (care ar îmbrățișa orice subiect al rostirii) ar trebui să fie „unu", deoarece numai acesta se predică și despre gânduri, și despre tot restul.[219] De asemenea, se pare că Zenon din Cition ar fi considerat că Ideile platoniciene nu sunt nici măcar „ceva", ci sunt „non-ceva" sau „cvasi-ceva".[220] Dimpotrivă, Seneca plasa sub genul universal *quid* (echivalentul latin al lui „ceva") ficțiuni precum „centaurii" și „giganții", după cum am văzut în pasajul de mai sus. Să fi fost Ideea platoniciană în mai mare măsură neființă pentru unii dintre stoici decât centaurii sau himera?

Cred însă că este vorba despre o neînțelegere: pentru stoici, gândul, conceput strict ca stare sau virtute a sufletului, este o proprietate a acestuia și deci corp. Înțeles însă ca predicat al unui corp, el este un „exprimabil", așadar incorporal. Distincția apare clar în acest pasaj din Seneca:

„Astfel, când spunem «înțelepciune», înțelegem *ceva corporal* (*quiddam corporale*); când spunem «a fi înțelept», vorbim *despre un corp* (*de corpore*). Or, este o mare deosebire

---

219. *SVF*, II, 329, 330. Vezi și clasificarea în *HP*, I, 163. Ce e drept, autorii, admițând categoria a ceea ce nu este nici măcar „ceva", pun un semn de întrebare, dar aranjează genul „nici corp-nici incorporal" sub „ceva" – ceea ce nu se prea armonizează cu textul lui Alexandru.

220. Stobaios, în *SVF*, I, 65. *Cf.* și Sextus, în *SVF*, II, 330, care vorbește despre „non-ceva-uri" lipsite de subzistență și care nu pot constitui obiecte ale învățării. Să fie vorba despre ficțiuni? Nu este exclus – cunoscând modificările importante pe care stoicii le-au adus în timp doctrinei lor (în mare parte pentru a răspunde atacurilor Academiei Noi) – ca teoria „clasică" privitoare la „ceva" ca gen suprem să fi fost adoptată după Zenon. Oricum, nu există nici o sugestie că acesta sau alt stoic ar fi considerat că „unu" ar fi genul suprem, și nici că ar fi pus altceva decât „ceva"-ul drept gen suprem.

dacă desemnezi *lucrul acela* sau vorbeşti *despre lucrul acela*" (Seneca, 117, 13).[221]

Seneca vrea să spună că înțelepciunea (*sapientia*), luată ca proprietate obiectivă a sufletului, dar şi în calitate de colecție de cunoştințe şi de deprinderi, este corp, dar că „a fi înțelept" (*sapere*) – în sensul de a reflecta într-un anume mod – este un „predicat" care se referă la un corp, dar nu e corp, şi prin urmare este incorporal.[222]

Pe de altă parte, probabil că unii stoici (dar nu toți) doreau să exprime prin acel „non-ceva" *nu un gen*, ci faptul că anumite cuvinte sau reprezentări ficționale (în sine „exprimabile") nu aveau referent obiectiv – adică ceea ce ei denumeau „ceea ce se întâmplă" (τὸ τυγχάνον) (*SVF*, II, 166). Aceasta nu înseamnă că, în sine, ele nu aveau o anumită semnificație, motiv pentru care, precum la Seneca, ele erau totuşi „ceva".

Prin urmare, afirmația lui Alexandru „gândul nu este nici corp, nici incorporal" nu presupune, după părerea mea, a-l face să intre într-un alt gen decât în genul comun „ceva", şi anume în genul presupus al „non-ceva"-ului, aşa cum eronat a vrut să înțeleagă Alexandru (defavorabil stoicismului), ci înseamnă, probabil, doar a indica *o indeterminare*: atâta vreme cât nu se precizează în ce sens vorbim despre un gând, nu putem stabili *deocamdată* nici

---

221. Vezi, pentru această dificilă distincție, şi textul lui Jacques Brunschwig „Sur une façon stoïcienne de ne pas être" (*Non-être*, 1990).

222. Seneca, 117,12 (citată şi în lucrarea de mai sus): „Vechii dialecticieni au făcut o distincție care a ajuns până la stoici. Iată despre ce este vorba: una este ogorul, alta, a poseda ogorul, nu-i aşa? A poseda ogorul ține de posesor, nu de ogor. În acelaşi fel, una este înțelepciunea, alta, a fi înțelept." „Vechii dialecticieni" sunt, probabil, megaricii sau unii sofişti.

că el e corp, nici că e incorporal: privit ca un predicat sau ca un „exprimabil", el este incorporal; înțeles ca o proprietate (ceva static), făcând „corp comun" cu sufletul, ca o amprentă săpată în acesta, el este corp, ca şi sufletul.[223] Oricum ar fi, gândul rămâne „ceva" (*quid*, τι) în oricare din aceste situații şi chiar atunci când se referă la ficțiuni, precum centaurii, aşa cum nota Seneca, sau la Ideile platoniciene. E greu de crezut, de altminteri, că stoicii, cu apetitul lor bine cunoscut pentru logică, nu ar fi sesizat singuri incongruența pe care le-o reproşează Alexandru. Iar în acest caz, monişti cum erau, *ar fi introdus deasupra lui „ceva" un alt gen, mai cuprinzător*, care să cuprindă atât pe acesta, cât şi „non-ceva"-ul conceput şi el ca un subgen determinat. Or, nu a fost cazul. De aceea ni se spune de către vechii comentatori că, aşa cum pentru platonicieni *unul* era predicatul omonim cu maximum de generalitate, pentru aristotelicieni acest rol îl juca *ființa*, iar pentru stoici – „ceva".[224]

Pe de altă parte, credem că „non-ceva" – dacă e luat ca gen – joacă, în mod verosimil, la unii stoici rolul neființei absolute şi indeterminate („prime"), al neantului şi, ca atare, acum în bună tradiție parmenidiană, este de negândit, după cum observase Sextus.[225]

---

223. S-ar explica astfel şi de ce stoicii fac o deosebire între gând şi „exprimabil" (*SVF*, II, 168).

224. V. nota 216.

225. „Acestea [non-ceva-urile] sunt inconsistente pentru gândire (ἀνυπόστατα τῇ διανοίᾳ), potrivit cu filozofii stoici" (*SVF*, II, 330). Alți gânditori au mers însă mai departe: simplul fapt de a avea un termen cu semnificația „nimic" sau „neant" înseamnă – cred ei – că acesta există, deoarece orice termen definit ar trebui să corespundă unui lucru real. Ceea ce dispare este conceptul vid, „ceva"-ul stoicilor. Această răsturnare pe dos a tezei lui Parmenide o regăsim la un filozof din epoca carolingiană,

În sfârşit, în pofida analogiei evocate mai sus dintre *ceva*-ul stoic şi *Unul* neoplatonic, se cuvine observat că „ceva"-ul stoicilor, situat deasupra ființei, avea cu totul altă funcție decât Unul neoplatonicienilor, ce-i drept, şi el aflat „dincolo de ființă", cu toate că s-a susținut contrariul de către Pierre Hadot. Acesta credea că, la Porfir de pildă, „«neființa de deasupra ființei» umplea locul suprem pe care îl ocupase «ceva» în schema stoică" (*apud* Aubenque, 1991, 384). Că lucrurile nu stau aşa mi se pare totuşi uşor de văzut. Mai întâi, Unul neoplatonicienilor nu este deloc un gen, divizibil în două sau mai multe genuri subordonate, la rândul lor divizibile în specii, aşa cum era „ceva"-ul stoicilor, care ocupa vârful unei scheme categoriale la care ne vom referi îndată. Unul rămâne transcendent nu numai ființei, dar şi genului şi oricărei diviziuni categoriale (Plotin, *43*,VI.2,9).[226] El nu are nici semnificație logică şi operațională, spre deosebire de „ceva", a cărui semnificație de acest tip e evidentă.

În al doilea rând, indeterminarea Unului şi aceea a lui „ceva" au sensuri complet diferite: la Plotin, de exemplu, „Unul este toate lucrurile şi nici unul" (Plotin, *11*,V.2,1) deoarece el este *principiul şi cauza tuturor* şi nu poate fi deci asimilat cu nici unul dintre lucrurile ulterioare. Nimic asemănător nu se poate spune despre „ceva"-ul

---

Fredegisius din Tours, în „Scrisoare despre ființa neantului şi despre tenebre", în vol. *Néant*, 2006, 201. Îi mulțumesc dlui A. Baumgarten pentru a-mi fi atras atenția asupra acestui text.

226. „Iar Unul, dacă vorbim despre Unul desăvârşit, căruia nimic altceva nu i se adaugă, nici Suflet, nici Intelect, nimic orice ar fi, Acesta nu ar putea fi predicat despre nimic, astfel că El nu e gen. Însă dacă vorbim despre /unul/ care se adaugă lui ceea-ce-este /ceva/, în care caz spunem că «unul este», acesta nu este un unu primordial."

stoicilor, *care nu este deloc principiu şi cauză*, chiar dacă funcţionează ca un predicat universal. Orice lucru este „ceva", dar nici unul nu provine din „ceva"-ul indeterminat şi nu e cauzat de el, în vreme ce, la Plotin, toate lucrurile nu numai că sunt cumva unu, având unitate, dar în acelaşi timp provin toate din Unul transcendent şi îl au drept cauză (Plotin, *9*,VI.9).

În fine, aşa cum voi arăta îndată, „ceva"-ul stoic are un corespondent fizic, Totul, ceea ce nu se poate câtuşi de puţin spune despre Unul neoplatonician, care nu are corespondent fizic. Nu cred deci că există vreo „orbire" a lui Plotin dinaintea unei doctrine, care ar fi anticipat cumva depăşirea propusă de el însuşi a ontologiei aristotelice, aşa cum a susţinut P. Aubenque (Aubenque, 1991, 384-385). „Tinologia" (de la τι, gen. τινός – ceva) stoică nu mi se pare a fi câtuşi de puţin o anticipare a „henologiei" plotiniene (de la ἕν, gen. ἑνός – unu), cu înlocuirea din partea acesteia din urmă a ocupantului poziţiei supreme. Ceea ce totuşi rămâne comun şi stoicilor, şi neoplatonicienilor este ceea ce deja am găsit în *Sofistul* lui Platon: raţionamentul meontologic.

2.1. Ne-am putea atunci aştepta cumva şi la o ipostaziere meontologică a lui „ceva" (precum şi, eventual, a nefiinţelor incluse, ca genuri şi specii)? Există în gândirea stoică o astfel de ipostaziere a simbolului operaţional „ceva"?

Înainte însă de a cerceta această ipoteză, trebuie să descriem – fie şi într-o manieră sumară – speciile de nefiinţe (de incorporale) concepute de stoici. Or, este necesar, în acest punct, să reamintim o împrejurare nefericită, dar bine cunoscută de istoricii filozofiei greceşti: filozofia vechiului stoicism ne este cunoscută mai ales indirect,

prin intermediul doxografilor, precum Sextus Empiricus şi Diogenes Laertios, cât şi al referințelor adversarilor platonicieni şi aristotelicieni, precum Alexandru din Aphrodisias, Plutarh, Plotin, Clement, Simplicius, ori al scriitorilor latini nu foarte preocupați de metafizică, precum Cicero sau Seneca. Din păcate, nu ni s-a păstrat nici măcar un singur tratat original sau un fragment de mai mari dimensiuni din opera imensă a lui Chrysippos, considerat a fi „reîntemeiat" stoicismul, pentru a da un singur exemplu, dar foarte semnificativ, şi, desigur, nu avem nici o operă păstrată a lui Zenon. Nu e locul aici de a încerca o explicație pentru aceste pierderi iremediabile (deloc unice în filozofia antică), dar consecințele sunt evidente: suntem astfel obligați la reconstituiri şi la reconstrucții dificile şi chiar riscante. Şi, desigur, orice am face, destule incertitudini fundamentale persistă.

O astfel de incertitudine – care e posibil să se datoreze informațiilor indirecte şi incomplete, când nu confuze, pe care le deținem – priveşte şi clasificarea speciilor, claselor sau a tipurilor de incorporale sau neființe în stoicism. De fapt, dispunem de două clasificări pe care nu ştim exact în ce fel le-am putea „comasa" sau unifica şi nici măcar nu ştim sigur dacă o astfel de comasare ar fi posibilă în principiu (Goldschmidt, 20-21).

Cea dintâi clasificare este dată de Sextus Empiricus în secolul II (şi e presupusă de alți scriitori, precum Plutarh, care o redă însă incomplet) şi stabileşte existența a patru specii de incorporale:

„Filozofii stoici afirmă că dintre „ceva-uri" (τῶν τινῶν) unele sunt corpuri, altele sunt incorporale; şi ei enumeră patru specii de incorporale: exprimabilul (λεκτόν), vidul (κενόν), locul (τόπος) şi timpul (χρόνος)" (*SVF*, II, 331).

Aşadar, „ceva" ca gen suprem şi ca predicat de maximă cuprindere se divide în corpuri (fiinţe) şi incorporale (nefiinţe), sau corpurile şi incorporalele au ca unică proprietate comună pe aceea de a fi „ceva"; mai departe, incorporalele se divid în cele patru specii mai sus amintite. Sextus nu precizează dacă, în afara acestor incorporale enumerate de el, mai există şi altele, şi nici nu ne spune cum se divide categoria corpurilor.

Cea de-a doua clasificare este *o tabelă a celor aşa-numite patru categorii stoice* (numite mai potrivit „genuri") pe care o întâlnim completă mai întâi abia la Plotin, în secolul III d.Cr. Tabela e reprodusă apoi de Simplicius în secolul VI şi de alţi comentatori neoplatonicieni târzii. Ca şi în cealaltă clasificare, înţelegem că se distinge între corpuri şi incorporale, ambele fiind genurile lui „ceva" (τι). „Pe deasupra categoriilor, ei aşază un *ceva* comun" – notează Plotin (Plotin, *42*,VI.1,25; *SVF*, II, 400). Mai departe lucrurile stau însă diferit în raport cu prima clasificare, aceea a lui Sextus: de data aceasta corpurile pot fi „subiecte" (ὑποκείμενα) şi „calificări" (ποιά).[227] Materia – numită la fel ca la Aristotel, ὕλη, şi care formează corpurile – e singura care *este* cu adevărat, fiind principalul „subiect". Incorporalele, la rândul lor, sunt de două feluri: atât „moduri de a fi" (πὼς ἔχοντα) ale subiectelor şi calităţilor luate împreună, cât şi „moduri de a fi în relaţie" (πρός τι πὼς ἔχοντα) ale lor, unele cu celelalte. Aceste incorporale nu au existenţă autentică, fiinţă, precum corpurile, ci probabil doar „subzistenţă". Diferenţa dintre genurile-corpuri

227. Simplicius: „Dar nici opinia stoicilor care afirmă că formele sunt corpuri, la fel ca şi celelalte calificări nu se potriveşte cu aceea a lui Aristotel" (*SVF*, II, 383).

şi genurile-incorporale i se pare prea mare lui Plotin pentru ca toate cele patru categorii de realități să fie incluse într-un singur gen suprem: „Şi nu ar fi trebuit – spune el cu reproş – ca stoicii să pună un singur gen înaintea atât a ființei, cât şi a celorlalte [a incorporalelor]" (Plotin, *42*,VI.1,25; *SVF*, II, 373).

De exemplu, materia primordială, necalificată este subiect, carnea este corp determinat calitativ, unde calitatea e unită indisolubil cu subiectul, făcând „corp comun"; carnea tăiată este corp determinat calitativ aflat „într-un anume mod de a fi", iar carnea tăiată pusă la dreapta mesei este „corp determinat calitativ aflat într-un anumit mod de a fi, aflat în relație cu un alt corp". În felul acesta – aşa cum s-a observat – categoriile stoice se adiționează cumva una la alta, trecând una într-alta, pornind dinspre interiorul subiectului înspre exterior, servind la determinarea pas cu pas tot mai completă a lucrului.[228] Într-un anume sens, ultimele trei categorii sunt, toate, „moduri de a fi" ale materiei sau subiectului, *aflate însă într-un raport de apropiere diferit față de acesta*: „calitățile" sunt mult mai legate de subiect şi de aceea sunt considerate „corpuri", în timp ce „modurile de a fi propriu-zise" şi „modurile de a fi în relație" sunt mai îndepărtate şi mai exterioare, şi de aceea sunt tratate drept „incorporale" şi deci ca neființe.[229] Toate acestea arată că mai ales categoria „modurilor de a fi" părea a fi fost destul de complexă, chiar prea complexă – ceea ce criticii, precum Plotin, nu au ezitat să le reproşeze, scandalizați, stoicilor:

---

228. Trendelenburg, *Geschichte der Kathegorienlehre*, Berlin, 1846, p. 220, *apud* Goldschmidt, 19.

229. Plotin, *42*,VI.1,30; *SVF*, II, 400.

„În ce fel «modul de a fi» constituie un singur gen, atunci când există [în interiorul lui] multe diferențe? ... În ce fel «când» şi «unde», în ce fel, în general, sunt «moduri de a fi» «ieri», «anul trecut», «la Liceu», «la Academie»? În general, în ce fel timpul este un «mod de a fi»? Dar în ce fel e un «mod de a fi» categoria «facerii»? ... Nici timpul însuşi, nici cele din timp, nici cele din loc, nici locul nu sunt «un mod de a fi».[230] Şi nici cel afectat nu «este într-un anumit mod», ci mai curând e afectat într-un anumit mod sau, în general, e astfel afectat" (Plotin, *42*,VI.1,30; *SVF*, II, 400).

Întrebarea care se pune, din punctul nostru de vedere, este dacă şi cum pot fi unificate cele două clasificări, de vreme ce, în ambele cazuri, poziția supremă este ocupată de „ceva", care, de asemenea în ambele cazuri, poate fi sau corp, sau incorporal, în absolut însă nefiind încă nici una, nici alta. Cea mai simplă modalitate ar fi să se respecte tabela lui Plotin; într-adevăr, *locul* şi *timpul* enumerate în tabela lui Sextus ar putea fi lesne plasate în categoria „modurilor de a fi" – aşa cum vedem din citatul de mai sus din Plotin; eventual acelaşi lucru s-ar putea presupune şi în cazul *exprimabilului* (un „mod de a fi", o activitate a sufletului sau, cum spuneau stoicii, a „principiului dominant", sau chiar a vocii luate ca semnificant). Numai că în cazul vidului, la stoici complet separat de corpuri care nu conțin vid, operația de includere pare imposibilă. Iată schema acestei clasificări, credem, eşuate (fig. 2):

---

230. Este limpede de aici că două incorporale – locul şi timpul – ale lui Sextus apar în lista lui Plotin incluse în categoria „modurilor de a fi". La ele se adaugă predicatele acțiunilor. Probabil că şi „exprimabilul" îşi poate găsi locul printre „modurile de a fi", dar nu şi vidul. Vezi mai jos.

subiecte
corpuri (*laolaltă formează corpul determinat*)
calități
ceva
moduri de a fi: locul, timpul, exprimabilul, acțiuni, *vidul?*
incorporale
moduri de a fi în relație

O altă variantă de unificare – sugerată, ca şi cea dintâi, de Victor Goldschmidt, utilizată şi de Long şi Sedley (*HP*, I, 163) – presupune ca, în clasificarea lui Sextus, de astă dată, prin „corpuri" să înțelegem atât corpurile propriu-zise, cât şi, asociate lor, restul categoriilor din tabela lui Plotin: mai întâi „calitățile" ce „fac corp comun" cu subiectele, apoi incorporalele care „circumstanțiază" corpurile: „modurile de a fi", cât şi „modurile de a fi în relație", deoarece ultimele două categorii de incorporale sunt strâns asociate corpurilor şi descriu felul în care acestea se situează în context. Ar rămâne deoparte incorporalele „independente" – *locul, timpul, vidul* şi *exprimabilul* – enumerate „rapsodic" de Sextus alături de corpuri, dar neincluse în schema categorială.[231] Dezavantajul major ar fi că *locul, timpul* şi *exprimabilul,* laolaltă cu acțiunile şi efectele incorporale par a fi, de fapt, asociate nemijlocit corpurilor (aşa cum s-a putut vedea şi din critica lui Plotin) şi, prin urmare, asimilabile unor „moduri de a fi", astfel încât nu e prea clar de ce ar trebui clasate separat, precum poate

231. Goldscmidt, 21, preferă prima clasificare; totuşi, în final, el nu pare să creadă că unificarea celor două diviziuni poate fi realizată, fie din pricina deficitului nostru de informație, fie pentru că stoicii înşişi nu duseseră lucrurile mai departe.

fi, într-adevăr, cazul vidului, şi nu incluse în categoria „modurilor de a fi" (fig.3):[232]

subiecte
(laolaltă formează corpul determinat)
calităţi
corpuri
moduri de a fi
(incorporalele asociate corpului determinat)
ceva moduri de a fi în relaţie

locul?
incorporale *timpul?*
(în sine) *exprimabilul?*
vidul

2.2. După părerea mea, mai există o posibilitate de unificare – cumva împrumutând din ambele soluţii prezentate mai sus –, care mi se pare mai plauzibilă decât celelalte: prin „corp" să înţelegem într-adevăr subiectul împreună cu celelalte trei categorii (fig. 3), considerând totodată *timpul, locul* şi *exprimabilul* incluse în categoria mai largă a „modurilor de a fi" (care cuprinde în general şi efectele cauzelor); într-adevăr, locul şi timpul precizează situarea corpurilor în context spaţial şi temporal, în vreme ce exprimabilul (semnificatul) rezultă dintr-o condiţie a sufletului. *Rămâne deoparte vidul,* care, după părerea mea, *trebuie clasat separat de celelalte,* deoarece este în mai mare măsură nefiinţă secundă şi nu e, spre deosebire de celelalte incorporale, asociabil cu corpurile, ci

232. Şi Long, şi Sedley (HP, 163) adoptă această schemă, cu excepţia faptului că, alături de corp şi incorporal, adaugă genul „nici corp,nici incorporal", în care ar intra ficţiunile. Am discutat despre această chestiune.

e strict separat de acestea, după stoici, neputând fi tratat drept un „mod de a fi" al acestora. Aşadar, „ceva" s-ar diviza, pe de o parte, în „corp" luat în sens larg, care include subiectele şi calităţile, dar şi modurile de a fi şi modurile de a fi în relaţie, ultimele două luate ca incorporale asociate şi determinante, şi, pe de altă parte, în *incorporal separat* (vidul). Modurile de a fi cuprind locul, timpul, exprimabilul şi acţiunile şi efectele cauzelor (fig. 4):

ceva

- **corpuri** *(în sens larg)*
  - subiecte
  - calităţi
  - moduri de a fi *(incorporale asociate)*: locul, timpul, exprimabilul etc.
  - moduri de a fi în relaţie *(incorporale asociate)*
- **incorporale** vidul *(incorporal în sine)*

2.2. Există un motiv solid pentru care voi opta pentru această ultimă variantă de unificare a celor două clasificări (fig. 4) – şi anume faptul că teoria stoică asupra Universului descrie, cred, tocmai *ipostazierea unora dintre principalele categorii* la care m-am referit mai sus, dacă acceptăm această a treia variantă de unificare. S-ar explica astfel, în mod elegant, principalul dezavantaj al celei de-a treia diviziuni categoriale: de ce stoicii au clasat incorporalele asociate corpului într-o rubrică, iar incorporalul separat (vidul) – într-o alta, distinctă.

Ştim că fizica stoică deosebea riguros între Tot (τὸ πᾶν) şi Întreg (τὸ ὅλον) sau Univers (κόσμος):

„Filozofii Porticului – explică Sextus Empiricus – admit că Întregul şi Totul se deosebesc. Ei spun că Întregul este

Universul, iar Totul este vidul exterior luat împreună cu Universul; de aceea, Întregul este limitat, căci Universul e limitat, în timp ce Totul este infinit, deoarece la fel (infinit) este vidul exterior Universului" (*SVF*, II, 522, 523, 524).

Aşadar, stoicii preiau de la atomişti (Leucip, Democrit, Epicur) ideea vidului infinit şi preiau de la Platon şi Aristotel ideea Universului unic, finit, plin, sferic. Prin urmare, Universul stoic (Întregul) va fi lipsit de vid în interiorul său, dar va fi înconjurat din toate părţile de vidul infinit, formând împreună cu acesta Totul. Vidul este, prin urmare, la stoici, plasat în afara Întregului, în vreme ce *locul* – finit ca şi corpul – se află inclus în Întreg, fiind întotdeauna ocupat de un corp (*SVF*, II, 504-505). Trebuie recunoscut că avem sentimentul unui compromis curios, sub raportul fizicii, între două mari teorii: un Univers unic, plin, finit, situat într-un vid infinit şi potenţial neocupat are de ce să surprindă şi să nemulţumească cumva. Dar de ce ţineau stoicii la această teorie? Nici măcar doctrina lor asupra „conflagraţiei universale" nu pretindea neapărat un vid infinit, ci numai un spaţiu gol suplimentar în care să se afle Universul, spaţiu destinat expansiunii, aşa cum avea să susţină un stoic de mai târziu, Poseidonios.

Răspunsul nu mi se pare foarte complicat: deja Plutarh a observat, scandalizat de altminteri, aşa cum ne-am obişnuit din partea lui, că, la stoici, Totul, divizat în vid şi în Întreg (Univers), se suprapune peste diviziunea categorială a lui „ceva" în incorporal şi corp:

„În general – scrie el – este absurd să existe *ceva* (τι), dar să nu fie fiinţă; şi zicând (stoicii) că există unele lucruri, dar că ele nu sunt fiinţe, cel mai absurd este *când această spusă revine Totului.* Căci, înconjurând ei Universul cu vidul infinit pe dinafară, ei afirmă că *Totul nu e nici*

corp, nici incorporal. Urmează că Totul este neființă; într-adevăr, ei numesc numai corpurile ființe, deoarece *ființei îi revine să acționeze și să suporte acțiunea;* or, Totul nu este ființă, încât nici nu va acționa, nici nu va suporta acțiunea" (*SVF*, II, 525; *cf.* Goldschmidt, 27-28). Evident, Totul nu este neființă, ci indeterminat: nici ființă, nici neființă, la fel ca și „ceva" înainte de a primi determinații. Și, așa cum orice ființă (corp) sau neființă (incorporal) este „ceva", tot la fel orice lucru din cosmos, dar și vidul exterior se află în Tot.

Nu ne rămâne, în acest caz, decât să continuăm această corespondență dintre genul suprem „ceva" și entitatea fizică cea mai cuprinzătoare, Totul. Vom observa atunci că *structura Totului se suprapune peste diviziunea categorială prezentată în figura 4* și credem că ea a fost introdusă tocmai pentru ca Totul să servească drept pandant fizic lui „ceva":

Astfel, la nivel fizic avem diviziunea primară a Totului în vid și Întreg, perfect separate între ele, la fel precum la nivel categorial „ceva" se divide în *incorporal în sine,* luat ca separat și autonom, și corp în sens larg. Apoi, corpul sub raport logic, luat în sens larg, cuprinde, așa cum am arătat, nu numai subiecte și calități, dar și moduri de a fi și moduri de a fi în relație, dintre care ultimele două sunt categorii incorporale, însă asociate strâns primelor două categorii corporale și neputând fi gândite decât laolaltă cu acelea. Pe de altă parte, în Întregul cosmic, adică în Univers – plin și aflat în „simpatie" și consonanță cu sine –, regăsim efectiv timpul, locul și exprimabilul, ca incorporale nemijlocit asociate corpurilor reale din Univers sau Întreg. Vidul, desigur, nu se va mai afla printre aceste incorporale asociate, deoarece el nu există în Univers, ci numai în afara lui și separat de el, în Tot.

Fundamental mi se pare de subliniat că *dubla prezență a neființei* în schema categorială propusă de noi are un corespondent fizic (sau are o ipostaziere fizică) *în faptul că neființa apare mai întâi în separare, în Tot,* sub forma vidului, *şi apoi în asociere cu corpul, în Întreg (Univers),* sub forma celorlalte incorporale, printre care timpul, locul şi exprimabilul, şi, în general, a acțiunii corpurilor asupra altor corpuri – toate reunite în genul *modurilor de a fi.* Neființa există deci mai întâi la nivelul Totului şi mai apoi la nivelul Întregului, dar în modalități diferite – *separată într-un caz, asociată în al doilea.* Tabela categoriilor descrisă de Plotin ar fi valabilă deci numai în Univers (în Întreg), în timp ce enumerarea „rapsodică" a tipurilor de neființe „fizice" a lui Sextus Empiricus trebuie privită numai din perspectiva mai cuprinzătoare a Totului (fig. 5):

subiecte

Întregul calități
(ființa) locul
moduri de a fi timpul (*incorporale sau neființe asociate*)
exprimabilul
acțiuni
moduri de a fi în relație

Totul
(ceva)

Vidul
(neființa, *incorporal separat*)

Prin urmare, indiferent de orice alte motive care i-ar fi putut determina pe stoici să distingă între Tot şi Întreg în maniera în care au făcut-o, nu putem să nu recunoaştem în conceptul lor de Tot o sistematică ipostaziere meontologică a „ceva"-ului şi a capacității sale de a avea

semnificație şi de ființă, şi de neființă, indeterminat în sine, dar cuprinzând-o de fapt fie pe una, fie pe cealaltă, atunci când capătă determinații. De asemenea, în conceptul stoic de „vid infinit" regăsim ipostazierea maximală, pentru a spune astfel, a noțiunii de neființă secundă, aşa cum în noțiunea fizică de „Întreg" regăsim ipostazierea categoriei largi a corpului-ființă determinat de calități, de moduri de a fi şi de moduri de a fi în relație. Vedem astfel şi rațiunea pentru care stoicii aveau nevoie de un vid exterior, care nu putea fi decât infinit şi care trebuia să cuprindă un Univers unic şi finit. Într-adevăr, Chrysippos susținea că „vidul este infinit, deoarece se află în afara Universului. Căci locul este limitat deoarece nu există corp infinit... Fiindcă, după cum nimicul nu constituie nici un fel de limită, la fel nu există limită a nimicului, precum este vidul" (*SVF*, II, 503).[233]

Altfel spus, odată ce vidul este expulzat în afara corpului finit al Universului, el nu poate fi decât infinit. Or, vidul *trebuia să se afle în afara Universului* şi numai acolo, pentru ca Totul să se dividă riguros în corp (Întreg) şi incorporal absolut, net separate, urmându-se întocmai diviziunea categorială a genului suprem „ceva" în corp şi incorporal, respectiv ființă şi neființă, înțelese în calitate

233. Ideea că nu există corp infinit este aristotelică. Vezi *Despre Cer*, I, 5, 6. Infinitatea spațiului vid exterior era susținută de stoici şi cu argumente de acest tip: dacă cineva s-ar afla la limita întregului şi ar întinde mâna în afară, fie ar putea-o întinde, fie nu: dacă da, se arată că există spațiu exterior; dacă nu înseamnă că există ceva care să-l împiedice şi atunci din nou se dovedeşte că există ceva exterior. Evident, raționamentul presupune ceea ce trebuia demonstrat: ideea spațiului infinit. Căci altminteri s-ar putea răspunde că nu poți ieşi în afara lumii, deoarece nu există absolut nimic în afara ei, nici măcar loc sau spațiu. V. *SVF*, II, 535.

de *categorii perfect distincte*. Abia apoi, după ce fuseseră deosebite, cele două categorii (genuri) ale „ceva"-ului puteau fi văzute şi *în asociere*, în cazul „modurilor de a fi" şi al „modurilor de a fi în relaţie" (asociate subiectelor şi calităţilor). Analog, în interiorul Întregului (Universului), incorporalele fizice, precum timpul, exprimabilul şi locul, se puteau regăsi în asociere indisolubilă cu corpurile. Cred că vechii comentatori nu au înţeles că stoicii judecau diferit relaţia dintre corp şi incorporal la nivelul Totului şi la nivelul Întregului; şi de asemenea nu au înţeles că cel dintâi nivel corespundea în plan logic momentului *distincţiei* categoriale a celor două genuri fundamentale (fiinţa şi nefiinţa), iar cel de-al doilea nivel – momentului *asocierii şi conlucrării* lor. Din această neînţelegere provin probabil şi descrierile diferite, destul de confuze şi dificil de armonizat pe care vechii interpreţi platonicieni şi aristotelicieni – ostili oricum stoicismului – le-au dat categoriilor stoice şi, în general, problemei incorporalului şi nefiinţei la stoici.

3.1. Putem acum încheia aceste câteva reflecţii despre gândirea meontologică stoică cu următoarele observaţii:

– Analiza genezei acestui mare curent filozofic a dezvăluit, destul de surprinzător, un paralelism între dezvoltarea materialismului în secolul IV î.Cr. şi dezvoltarea idealismului platonician: trecerea de la idealismul parmenidian al „prietenilor Ideilor" la idealismul „ameliorat" al lui Platon din *Sofistul*, *Philebos* şi chiar la cel din „doctrina nescrisă" (pentru a nu mai vorbi despre Aristotel) a presupus un veritabil „salt meontologic": s-a admis teza că „nefiinţa cumva este", slăbindu-se astfel, până la un punct, caracterul absolut al principiului non-contradicţiei. Dar am constatat că acelaşi tip de „salt

meontologic" explică trecerea de la materialismul frust al „giganților" – în care i-am recunoscut pe Antisthenes şi primii cinici – la materialismul „ameliorat", rafinat, *dinamic*, elaborat de Zenon din Cition şi succesorii săi, stoicii, mai ales de Chrysippos. Or, bănuim că nu numai prima evoluție, dar şi cea de-a doua au o anumită legătură istorico-genetică cu unele pasaje din *Sofistul* lui Platon, pasaje a căror provocare filozofică a fost înțeleasă şi asumată în modul cel mai serios de Zenon.

– Prin elaborarea unei teorii complexe asupra neființei (teoria incorporalelor), stoicii – credem că iarăşi trăgând toate concluziile dintr-un pasaj-cheie din *Sofistul* – au introdus în mod ingenios conceptul lui „ceva" (τι) ca gen suprem indeterminat şi subiect al oricărui discurs posibil, capabil să ia sens ori de ființă, ori de neființă, dar nefiind în sine nici una, nici alta. Inovația este importantă: căci nu numai că stoicii acceptă să discute despre neființă, dar ei consimt şi că există discurs *chiar şi atunci când (încă) nu s-a precizat* dacă avem de-a face cu ființe sau cu neființe.

– Acest aspect pur operațional şi funcțional al gândirii metafizice stoice a căpătat însă o ipostaziere meontologică notabilă în teoria lor asupra Universului, mai ales în distincția şi separarea netă dintre Întreg şi Tot, ceea ce presupune – credem – o abordare diferită a diviziunii categoriale la nivelul Întregului şi la nivelul Totului, aşa cum am arătat mai sus. Şi e probabil că susținerea acestei teorii, altfel din punct de vedere fizic destul de stranie (un fel de compromis între aristotelism-platonism şi atomism), se explică mai ales prin nevoia stoicilor de a oferi un pandant fizic coerent – o „umplere ontică" – metafizicii lor meontologice, în esența ei pur funcțională. Criticii ar putea spune că ei au mers prea departe şi au impurificat metafizica respectivă, denaturând ei înşişi

prin ipostaziere semnificația sa – ceea ce a provocat destule neînțelegeri. E însă un risc tipic gândirii meontologice, aproape de neevitat complet: *a da corp unei realități operaționale.*

Pentru stoici acest risc nu se arăta totuşi evident: mai mult poate decât oricare alți filozofi ai Antichității, ei erau „realişti", în sensul că unificau gândirea şi realitatea. *Logos*-ul universal, creator, principiul activ şi viu al Întregului, era totuna cu rațiunea umană; iar aceasta, la rândul ei, se acorda cu Întregul în temeiul principiului stoic fundamental al identității dintre bine şi „viața în conformitate cu natura". Operațiunile rațiunii omeneşti (logica) corespundeau deci în mod firesc şi armonic cu lucrarea naturii universale (fizica). Dacă la Aristotel putem suspecta adesea că, să spunem, conceptul de „privațiune" sau cel de „materie" sunt mai mult nişte funcții cu rol explicativ în geneza şi pieirea lucrurilor, la stoici operaționalul şi onticul au ajuns să se suprapună aparent fără dificultate şi fără fisuri. Ființa, neființele, ca şi „ceva"-ul generalissim *există la ei în mod autentic, în natura lucrurilor,* sub forma corpului activ sau pasiv, a vidului, a restului incorporalelor, respectiv a Totului. Dacă logica admitea un incorporal categorial distinct, fizica trebuia să-l regăsească îndată undeva în Tot în mod fizic; iar dacă logica vedea apoi incorporalul în asociere cu corpul, din nou fizica trebuia să-l afle prezent fizic în Întreg.

În fond, stoicii puteau fi de acord cu Parmenide că: „totuna-i a gândi şi [lucrul] pentru care există gândirea" (DK, B8). Atâta doar că, la ei, gândirea neființei şi a contradicției sale cu ființa este „relaxată", motiv pentru care ar fi fost asimilată de severul filozof celei a mult disprețuiților inşi cu „două capete": într-adevăr, acceptând că unele lucruri sunt autentic neființă, stoicii cutezau totuşi

să susțină că ele pot fi și cunoscute, și rostite, ba chiar că „ele întregesc – vorba lui Seneca – natura lucrurilor".

3.2. La toate acestea, dorim să mai adăugăm o observație cu caracter general: știm foarte bine că dezacordul de idei este un dat fundamental al existenței noastre sociale și culturale. Dar care este originea sa? Dacă excludem invocarea teoriilor conspiraționiste care leagă de „rea-voință" dezacordurile ideologice dintre oameni sau, ca marxismul, care plasează în același rol „falsa conștiință", dacă excludem erorile pure de raționament, fie acestea și confuziile legate de neclaritatea termenilor și a conceptelor, credem adesea că dezacordurile se nasc *deoarece pornim de la seturi de premise diferite*. Așadar, dacă presupozițiile de bază (postulatele) ar fi identice și am judeca fără eroare – cum ne gândim de obicei –, am cădea întotdeauna de acord și în ceea ce privește consecințele mai apropiate sau mai îndepărtate. Ne-am afla deci în situația dezacordului dintre geometriile neeuclidiene și geometria euclidiană: diferența dintre acceptarea și neacceptarea postulatului paralelelor al lui Euclid conduce, în mod perfect logic, la toate propozițiile diferite ale acestor tipuri diferite de geometrie. De aici tragem de regulă concluzia practică cum că, pentru a-i aduce pe ceilalți în acord cu noi, ar trebui ca prin educație sau alte forme de persuasiune să le modificăm postulatele sau să-i determinăm să le adopte pe ale noastre. În cel mai rău caz, ne vom împăca, în manieră postmodernă, cu pluralismul cultural, rămânând însă convinși că, dacă am trăi în aceeași cultură și am împărtăși premisele de bază, ar trebui să cădem de acord în marile chestiuni.

Or, discuția de până acum și mai ales cea pe care am dedicat-o genezei stoicismului demonstrează că această

explicație a divergențelor – fără a fi, desigur, incorectă – *rămâne incompletă*. Oamenii pot împărtăși seturi de postulate sau principii identice sau foarte asemănătoare și totuși ei ajung la concluzii foarte diferite, chiar și atunci când sunt de bună credință și nu comit erori de logică. Motivul? „Stilistica" gândirii lor e diferită, fără a se putea totuși susține în mod banal că unii se înșală, iar ceilalți au dreptate.

Într-adevăr, „prietenii Ideilor" și Platon, pe de o parte, „giganții" și stoicii, pe de alta, împărtășesc postulate sau premise ontologice asemănătoare: unii sunt „materialiști", chiar corporaliști, identificând ființa cu corpul și considerând că ceea ce nu e corp e neființă; ceilalți sunt „idealiști", admițând că ființa deplină este incorporală și că ceea ce e corp are o ființă precară. Și totuși – după cum am văzut – diferențele din cadrul fiecărui grup sunt importante, chiar majore; dimpotrivă, apar asemănări „pe orizontală" (vezi fig. 1) – între cinici și megarici, pe de o parte, și între Platon și stoici, pe de alta. Rezultă că nu toate divergențele se datorează premiselor sau postulatelor de pornire, ci unele au ca origine modul de raționament: antimeontologic (sau „riguros") într-un caz; meontologic (sau „relaxat") în celălalt. Iar dacă – așa cum am arătat mai înainte – aceste două moduri de reflecție rămân ireductibile unul la celălalt sau la un al treilea, și dacă nici unul dintre ele nu este, în sine, fals sau eronat, înseamnă că asistăm la un dezacord fundamental care nu se referă la premisele sau postulatele de la care s-a pornit. Ca să spunem așa, gânditorii, ca și bucătarii, obțin rezultate diferite, nu numai fiindcă amestecă ingrediente diferite, ci și fiindcă le prepară după rețete diferite sau, poate mai bine, fiindcă au o înțelegere diferită asupra a ceea ce înseamnă o „bună preparare". Ceea ce nu înseamnă că nu ar fi deopotrivă bucătari iscusiți.

Relevanța acestei observații asupra studiului istoriei filozofiei nu poate fi subestimată; dar dorim să spunem că există destule divergențe și în viața noastră de oameni moderni care nu se pot întotdeauna reduce la seturi diferite de premise, necum la teorii conspiraționiste, trebuind să ne gândim dacă nu cumva *însuși tipul de raționament pus în joc este diferit* – fără a fi eronat într-un caz sau într-altul.

Iată, de exemplu, disputa dintre partizanii și adversarii avortului. Și unii, și ceilalți sunt de acord cu premisa fundamentală că suprimarea unei vieți omenești e o crimă. Divergența dintre ei stă în modul lor diferit de a raționa asupra acestei premise identice. Într-adevăr, pentru a decide asupra caracterului licit sau ilicit al avortului, ei trebuie să decidă care este statutul embrionului uman. Or, rezultă că disputa are la bază, în fond, antica problemă a *statutului posibilului și a identității sau non-identității acestuia cu realul*. Partizanii avortului ar putea susține, precum cândva Aristotel, că trebuie distins între posibil și real și că posibilul nerealizat e mai degrabă un tip de neființă. Ca atare, suprimarea sa nu ar trebui să constituie o problemă morală. Ceilalți afirmă, dimpotrivă, precum megaricii pe care Stagiritul îi combătea în *Metafizica*, IX, 3, identitatea dintre real și posibil; ei spun, în maniera lor, că ceva numai posibil, dar nereal este complet inexistent, susținând așadar că, dacă există un embrion, el este deja o ființă omenească și că între ființă și neființa absolută nu există nici o tranziție. Ca și pentru primii megarici, pentru ei nu există „om posibil", dar „nereal" sau „non-actualizat" (sau omul e posibil numai în măsura în care e și real), ci doar „om real", de unde rezultă că suprimarea embrionului devine o crimă. Așadar, adversarii avortului raționează în mod anti-meontologic, iar partizanii săi – în mod meontologic. Cred că o reducție

asemănătoare la cele două moduri de a gândi se poate face şi atunci când ne întrebăm dacă e sau nu etic să suprimăm viaţa unui bolnav incurabil, aflat în comă profundă şi care trăieşte dependent de aparate.

Scepticul ar putea, bineînţeles, susţine că nu s-a spus nimic folositor cu aceasta şi că prea puţin contează de unde provin divergenţele noastre, dacă tot nu le putem suprima. Dar cred că se înşală: într-adevăr, e important să ştim nu numai că anumite divergenţe dintre noi sunt nerezolvabile (şi care anume sunt astfel), dar şi că ele nu pot fi reduse nici măcar la seturi de premise diferite, ci ţin de „stilistica" intrinsecă a raţiunii noastre. Concluzia e importantă pentru a evita să credem că ceilalţi nu sunt de acord cu noi fiindcă ar fi sau stupizi, sau plătiţi de inamicii noştri, sau orbi, deoarece au primit o educaţie greşită şi au adoptat premise false. Vom evita astfel să-i urâm, să-i disprețuim sau să-i compătimim pe cei cu care avem divergenţe şi vom şti, de asemenea, când nu are rost să încercăm să-i convingem. Le vom fi în schimb binevoitori, sperând la reciprocitate din parte-le. Vom şti că noi şi cu ei suntem complementari şi că numai laolaltă „întregim natura lucrurilor"! Dacă armonia rezultată din acord nu-i posibilă, putem să obţinem – ca „opţiune secundă" – măcar bunăvoinţa bazată pe înţelegerea comună a datului inexorabil al diferenţei. Iar dacă studiul filozofiei poate face măcar atât – nu numai să clarifice felul în care gândim, dar şi să sporească bunăvoinţa dintre oamenii care, uneori, gândesc fără răutate iremediabil diferit – înseamnă totuşi că el nu-i de prisos...

VIII. Epicur

1.1. În anul 399, Socrate este condamnat la moarte. După pronunțarea sentinței, adresându-se pentru ultima oară judecătorilor săi, filozoful le spune că, după părerea lui, departe de a fi supremul rău, aşa cum se crede îndeobşte, moartea nu este deloc un rău. Într-adevăr – explică el – din două una: „sau a fi mort este totuna cu a nu fi deloc şi atunci cel mort nu are nici o simțire pentru nimic, sau este, după cum spun unii, numai o schimbare şi o trecere a sufletului de aici în alt loc" (*Apo.*, 40c).[234]

Cred că au fost aici schițate pe scurt, într-un moment redat cu dramatism de Platon, acela al ultimei prezențe publice a înțeleptului ideal, condamnat pe nedrept de cetatea ignorantă, două modalități alternative de a contesta puterea morții şi de a învinge teama de ea. Pe cea de-a doua, evocată sumar aici de Socrate, o va prelua Platon însuşi, atribuindu-i-o chiar lui Socrate, în dialogul *Phaidon*; mai târziu, o va amplifica în modalitate proprie creştinismul; şi acesta, şi platonismul vor dezvolta teza nemuririi sufletului şi a judecății sale *post mortem* într-o altă existență, în conformitate cu faptele de aici.

---

234. Socrate merge chiar mai departe şi afirmă că, dacă moartea este asemenea unui somn fără vise, oricine şi-ar dori un asemenea

Prima modalitate însă de a-i contesta morții puterea va fi, la aproape o sută de ani de la moartea lui Socrate, în centrul gândirii şi învățăturii unui alt mare filozof atenian, devenit aproape la fel de celebru ca şi Socrate, dar având cu mult mai mulți discipoli decât acesta, chiar dacă nu şi la fel de valoroşi. Despre el, un adept latin entuziast, poetul Lucretius Carus, credea mai târziu că „trebuie declarat zeu", deoarece le-ar fi adus oamenilor mai mult bine decât mitologicii Ceres, Bacchus sau Hercule – şi anume le-a dăruit eliberarea de teamă – în primul rând de teama de moarte (Lucretius, V, 8-50). Atenianul acesta se numea Epicur.

Nu intră în subiectul paginilor acestora (decât fireşte indirect) nici etica, nici fizica, nici ceea ce am putea numi „predica morală" a lui Epicur, nici cenobitismul epicureic care i-a impresionat mult pe antici. Ne interesează doar faptul că, dezvoltând ideea socratică evocată mai sus, filozoful Grădinii face apel la un raționament anti-meontologic original, cu relevanță directă asupra modului cum ne putem reprezenta existența omenească. Şi, dacă până acum am văzut raționamentul anti-meontologic, ca şi pe cel meontologic, luptându-se pe teren logic, epistemologic, ontologic şi chiar etic (în *Sofistul*), iată că, odată cu Epicur, vom vedea anti-meontologicul ocupând o poziție tenace în domeniul existențial, iar odată cu Plotin, câteva secole mai târziu, se pare că şi reflecția meontologică va face acelaşi lucru.

1.2. Teza fundamentală a lui Epicur referitoare la moarte – şi anume că aceasta nu are nimic de temut – e

somn; prin urmare, nu numai că moartea nu este un rău, dar ea este chiar un bine.

expusă ingenios în a sa celebră şi încântătoare *Scrisoare către Menoiceus*, păstrată cu evlavie de Diogenes Laertios în cuprinsul cărții a zecea şi ultima din *Viețile şi doctrinele filozofilor*, carte dedicată în întregime lui Epicur:

„Obişnuieşte-te să gândeşti că în raport cu noi moartea e nimic, deoarece orice rău şi orice bine se află în senzație, iar moartea este privațiunea de senzație... Lucrul cel mai cumplit dintre toate relele, moartea, e nimic în raport cu noi, deoarece, atunci când noi suntem, moartea nu e prezentă, iar atunci când moartea e prezentă, noi nu suntem; aşadar, ea nu are de-a face nici cu viii, nici cu morții, deoarece pentru primii ea nu este, iar ceilalți nu mai sunt ei"(DL, X, 124-126; 139).

Mulți ar spune, citind acest text, că Epicur recurge la un abil joc de cuvinte: drama nu este – ar zice ei – dacă moartea, ipostaziată aici, e prezentă sau nu, ci faptul că *noi, care suntem acum în viață, cândva nu vom mai fi.* Iată ceea ce ne înspăimântă. Cu toate astea, dincolo de simetria sa retorică şi aparent factice, cred că raționamentul e considerabil mai subtil decât pare:

În esență, ceea ce vrea să spună, cred, Epicur este *că nu e îngăduit să relativizăm principiul non-contradicției* – şi aici stă probabil dimensiunea anti-meontologică a raționamentului: aşadar, *ori suntem ceva, adică ființă, ori suntem neant.* Cineva care e viu *este* pe deplin, iar când nu mai e viu nu mai este defel, e *neființă totală*, care – după cum ne spune raționamentul anti-meontologic – *nu este deloc.* Aşadar, nu ne e îngăduit să-l imaginăm pe acela *ca existând cumva („dincolo"), fără să fie cumva pe deplin.* Nu există, pentru neființa existențială, „opțiune secundă". Viața şi moartea trebuie să fie văzute ca termeni perfect contradictorii, mutual exclusivi, între care nu poate exista nici termen mediu, şi care nu îngăduie nici amestec, nici confuzie. Noi nu avem voie să ne gândim pe noi înşine,

atât în viață, cât şi în moarte, ca „muritori-nemuritori" – cum voia Heraclit.[235] Într-adevăr, frica de moarte – credea Epicur – e dată nu de faptul în sine al morții, ci de tendința de a ne reprezenta pe noi înşine în moarte ca existând în continuare, fie şi într-o stare diferită, diminuată față de aceea avută în viață, disociind cumva viața deplină de personalitate, ca atunci când spunem despre cineva că „şi-a pierdut viața", cam în felul în care spunem că „şi-a pierdut umbrela". Rezultatul acestei păguboase tendințe e o mare tulburare, incertitudine şi nefericire sufletească. Lucretius Carus va dezvolta tema cu remarcabilă finețe psihologică:

„Căci fiece ins viu, când îşi pune înainte ce va fi,
Că păsările şi fiarele-i vor sfâşia trupul cel mort,
El însuşi îşi plânge sieşi de milă (*ipse sui miseret*); căci nu se separă de acolo
Şi nu se îndepărtează de corpul depus, ci se închipuie
Acel corp şi, stând de față, îl molipseşte cu simțirea-i" (Lucretius, III, 879-883).

Noțiunea de „om mort" sau „persoană decedată" este aşadar pur şi simplu contradictorie la Epicur; e exact ca şi când s-ar spune că „neființa este". Omul obişnuit are însă „două creiere", cum observase cândva cu justețe „părintele Parmenide", şi de aceea tinde să se dedubleze: de data aceasta, se vede pe sine fără viață, zăcând neputincios într-un mormânt, de parcă tot el ar fi simultan şi în altă parte, capabil să se observe pe sine, şi se gândeşte că, mort fiind, e nefericit, mai ales dacă se imaginează recapitulând ce va fi pierdut:

---

235. DK, B62; *cf.* Pradeau, 222. Fragmentul din Heraclit este citat de autorul creştin Hyppolytos, ceea ce este semnificativ pentru modul în care creştinismul preia teza indistincției parțiale dintre viață şi moarte.

„Vai, nu te va mai primi casa dragă, nici soața bună,
Nici copiii nu vor mai da fuga, săruturi să-ți smulgă..."
Dar cum ar putea să sufere – continuă Lucretius – cel care nu mai are dorințe şi nici nevoie de nimic, *nimic fiind*?

Din aceste premise anti-meontologice rezultă, la fel ca la Parmenide sau la Antisthenes în ontologie sau epistemologie, că despre neființa totală care este cel mort *nu se va putea afirma absolut nimic*: în moarte, el este o privațiune completă de orice predicat şi, în consecință, reprezintă o absență indicibilă. De aceea nu putem spune nici măcar *că moartea este un rău ori un bine*, deoarece aceasta ar însemna deja o calificare a neantului; şi cu atât mai mult nu se poate susține că morții sunt nefericiți (aşa cum nu se poate spune nici că sunt fericiți, sau că unii din ei ar fi astfel, sau unii mai mult decât alții), după cum nu putem spune nici că cei care nu s-au născut încă ar fi nefericiți:

„Şi nu poate deveni nefericit cel care nu este şi nu-i nici o deosebire dacă nu s-ar fi născut niciodată."

Căci ar fi absurd dacă:

„... cei care încă nu s-au născut deja să fie nenorociți, pentru că nu sunt, iar noi, care după moarte vom fi nenorociți, să fi fost nenorociți înainte de naştere."[236]

Dar – se va răspunde probabil – nu moartea ca atare îi înspăimântă pe oameni, ci perspectiva neantului inevitabil de dinaintea lor, limitarea vieții proprii, finitudinea ființei:

„Căci ce bucurie mai poate exista în viață, când trebuie să te gândeşti zi şi noapte că dintr-un moment în altul trebuie să mori?"[237]

---

236. Cicero, *Tusc.*, I, 13, reia aici raționamentele epicureice.
237. Cicero, *Tusc.*, I, 15.

Absurd – răspunde Epicur unor astfel de preocupări: „În timpul vieții nu-i nimic teribil pentru cel care a înțeles bine că fără viață nu-i teribil nimic. Încât nesocotit e cel care spune că se teme de moarte, nu fiindcă ea îl va face să sufere când el va fi de față, ci fiindcă îl face să sufere după ce ea va veni" (DL, X, 125).

Pentru Epicur, a muri poate fi un rău numai dacă agonia e însoțită de dureri, căci durerea este într-adevăr răul, şi nu faptul de a fi mort, odată ce viața s-a încheiat. Dar, oricum ar fi, agonia are drept capăt eliberarea de durere. De aceea, el a considerat că ultima sa zi, cea care l-a scăpat de marile suferințe ale bolii sale, a fost şi cea mai bună dintre toate, mai ales fiindcă suferințele fizice erau compensate de amintirea fericirilor trecute (DL, X, 22).

1.3. În fond, ceea ce susține Epicur este că *ființa omului* – atâta vreme cât ea este – e deplină şi *nu acceptă în ea neființa*, tot aşa cum ființa universală a lui Parmenide şi Melissos e un plin absolut şi nu poate accepta în ea neființa sau vidul. Dar şi invers, neființa (mortul) nu poate avea deloc ființare. „Moartea nu este un eveniment al vieții. Moartea nu se trăieşte", va exprima cândva aceeaşi idee anti-meontologică şi Ludwig Wittgenstein (Wittgenstein, *Tr.*, 6.4311). Or, pentru a fi justificată, frica – pare să raționeze Epicur – trebuie să aibă un obiect pe care omul să-l considere drept un rău, deci moartea „trebuie trăită" cumva, ca „opțiune secundă" a vieții. Dar *neființa nu este* pentru cel care e în ființă, iar mortul e neființă şi, prin urmare, nici frica de moarte nu e legitim să existe, fiind lipsită de obiect, aşa cum pentru Antisthenes nu putea exista falsul, deoarece referința lui era neființa absolută. Anti-meontologia refuză să vorbească despre ceea ce *nu este*, iar cel mort *nu este în chip absolut*. Şi dacă totuşi frica

de moarte există, ea trebuie declarată irațională, ilegitimă şi absurdă, tot aşa precum erau declarate iluzorii mişcarea şi multiplicitatea lumii la Parmenide şi la Zenon din Elea sau cum era declarată imposibilă şi ilegitimă contradicția la Antisthenes ori afirmația falsă despre „realitățile simple" la Aristotel. Fiind provocată de neputința comună de a separa radical (*„radicitus"*, spune Lucretius, III, 877) moartea de viață, ea este, în orice caz, o eroare care, oricât de persistentă, poate fi extirpată din suflet – cred Epicur, Lucretius şi epicureii – printr-o intensă *activitate* rațională şi practică de convingere şi autoconvingere, printr-un complex de „exerciții spirituale" (Hadot, 191) continue, desfăşurate metodic, în mica comunitate de prieteni epicurei:

„Lucrurile pe care mereu ți le-am adus la cunoştință, pe acelea pune-le în aplicare şi exersează-le (πρᾶττε καὶ μελέτα), acceptând că ele sunt ingredientele vieții fericite" – îşi îndeamnă de zor Epicur discipolii (DL, X, 123).

Existența generalizată a fricii de moarte nu demonstrează, aşadar, şi inevitabilitatea acestui afect, ci doar fragilitatea spiritului omenesc, care adesea numeşte ineluctabil ceea ce este de fapt numai greu de evitat şi anevoie de combătut.

Există însă şi o deosebire semnificativă între raționamentul anti-meontologic „clasic" şi cel epicurean: la Parmenide – cum ştim – ființa e eternă (deşi e limitată în spațiu), în vreme ce, la Epicur, ființa individuală e muritoare. Or, tocmai conştientizarea necesității limitelor vieții noastre constituie, pentru Epicur, garanția unei vieți fericite:

„Înțelegerea corectă a faptului că moartea e nimic în raport cu noi face ca natura muritoare a vieții să fie plăcută, această înțelegere neadăugându-ne un timp nelimitat,

ci suprimând dorul de nemurire (τὸν τῆς ἀθανασίας πόθον)"(DL, X, 123).

„Dorul de nemurire" – adică dorul de nelimitare – reprezintă, desigur, cauza principală a incertitudinii şi a zbuciumului sufletesc, deoarece credem sau sperăm că s-ar putea să trăim cumva un timp nelimitat şi după moartea fizică, dar nu ştim nimic sigur şi suntem munciți de îndoieli şi tulburați de diferite credințe religioase şi adesea deznădăjduim. Or, dacă suntem convinşi, o dată pentru totdeauna, că *a fi nefiind* (sau *a nu fi fiind*) e imposibil, deoarece nu există nici un compromis între noi şi moarte, vom scăpa de aceste false speranțe şi reprezentări ale imortalității. Finitudinea poate fi administrată perfect între limitele ei, cu condiția să fie asumată pe deplin. Căci numai ceea ce e limitat – timpul, ca şi plăcerea – poate fi *grădinărit* cumsecade în viață:

„Aşa cum este aleasă nu hrana cea mai abundentă pur şi simplu, ci cea mai plăcută, tot astfel se culege cu folos (καρπίζεται) nu timpul cel mai întins, ci cel mai plăcut" (DL, X, 126).

Aşadar, tocmai pentru că este limitată, viața nu are nevoie de o completare „dincolo" şi nici măcar de mai multe zile aici decât i s-a întâmplat să aibă, pentru a se desăvârşi. (Căci numai ceea ce-i limitat poate fi perfect – potrivit unei credințe împărtăşite de aproape toți filozofii greci, inclusiv Platon, pe care Epicur îl contesta vehement.) Inexistența totală a neființei („moartea este nimic") presupune să nu ne mai dorim nelimitarea. Iar finitudinea, odată asumată, devine eliberatoare. Dimpotrivă, credința că în noi conviețuiesc cumva viața şi moartea, sau o parte muritoare şi una nemuritoare, sau limita şi nelimitarea, şi speranța că viața nu are semnificație *decât* în perspectiva nemuririi sau a deschiderii spre nelimitare conduc la

agitație sufletească, la frământare, luptă interioară şi nesiguranță şi ne fac să ratăm inexorabil finalitatea existenței noastre: pacea sufletească – *ataraxia.*

Or – crede epicureul – există oare ceva mai prețios pentru om, mai vrednic de strădуința sa, ba chiar mai divin decât să transforme în condiție normală a existenței sale această desăvârşită pace sufletească, pe care altminteri nu o avem decât în mult-jinduite, dar rare, scurte şi poate unice momente ale vieții? Va spune, cândva, poetul:

Ach, ich bin des Treibens müde!
Was soll all der Schmerz und Lust?
Süßer Friede,
Komm, ach komm in meine Brust![238]

1.4. O dezvoltare remarcabilă a reflecției anti-meontologice privitoare la moarte în epicureism este reprezentată de ceea ce un interpret modern (Warren) a numit „argumentul simetriei". Lucretius explică pe larg acest argument, care nu se regăseşte printre fragmentele pe care le avem de la Epicur; e totuşi plauzibil că acesta îl va fi inventat:

„După cum nu am simțit nimic dureros (*nil aegri*) în timpul scurs înainte [de a ne naşte],
Pe când pretutindeni soseau cartaginezii la luptă,
Şi toate se cutremurau de zarva războiului sub marginile înaltului cer
Şi nu se ştia căruia dintre cele două imperii trebuia să-i revină
Neamul omenesc, pământul şi marea;

238. J.W. Goethe, „Wanderers Nachtlied", *Gedichte* („Ah, de zbucium sunt sătul! / Plâns, plăcere – la ce bun? / Dulce pace, / Te coboară-n al meu sân!")

Tot astfel, atunci când nu vom mai fi,

.....

Nimic nu va putea să ni se întâmple şi să ne mişte simţurile

Nouă, celor care nu vom mai fi,

Nici dacă pământul se va amesteca cu marea şi marea cu cerul" (Lucretius, III, 832-842).

Nimeni – spune Lucretius – nu a simţit nimic dureros înainte de a se naşte şi – dă el a înţelege –, în consecinţă, nici nu e tulburat în prezent de ceea ce s-a întâmplat atunci, oricât de dramatic ar fi fost evenimentul. De ce ar trebui atunci să ne sinchisim şi să ne îndurerăm că nu vom mai fi după moarte? Raţionamentul e logic: dacă negarea fiinţei e nefiinţă şi dacă nefiinţa e totală, ea nu are grade; nu trebuie şi nu poate să existe atunci vreo diferenţă între nefiinţa care ne precedă existenţa şi cea care îi succedă acesteia. „Aceeaşi condiţie o avem şi înainte, şi după moarte", stă scris într-un dialog pseudo-platonician, *Axiochos*, despre care se crede că ar fi fost redactat de un epicureu care voia să susţină că principiile sectei sale se regăseau în învăţătura lui Socrate.[239] Aşadar, orice nefiinţă e neant şi atât. Iar dacă totuşi ne înspăimântă nu ceea ce a fost înainte de noi, ci ceea ce va urma după noi, această teamă e iraţională, absurdă, ilegitimă, se bazează pe reprezentări eronate şi poate fi eliminată.

Argumentul simetriei ar putea fi atacat – aşa cum face şi James Warren – pe considerentul că momentul naşterii e determinant pentru existenţa persoanei, în vreme ce momentul morţii – nu. Altfel spus, personalitatea mea depinde esenţial de momentul naşterii mele, dar nu şi

---

239. *Axiochos*, 365d; Usener, 495. Nu poate fi contrast mai flagrant în soluţia la problema morţii decât cel oferit de acest dialog pseudo-platonician şi dialogul autentic *Phaidon*.

de momentul morții. Nu pot prelungi mental existența mea în timp înapoi, dincolo de naştere (de fapt, de concepție), dar o pot prelungi mental dincolo de momentul morții. Acest fapt e, biologic vorbind, rezonabil, dar e puțin plauzibil că atitudinea diferită pe care o am față de cele două neființe care străjuiesc ființa mea se explică astfel. De altminteri, argumentul nu e valabil pentru cei care, precum Platon, cred în transmigrarea sufletelor după moarte. Oricum, pentru epicurei, această atitudine diferită față de cele două neanturi rămâne irațională şi se explică probabil prin eronatul „dor de nemurire".

1.5. Să mai subliniem şi un aspect care a fost evident şi în alte cazuri de reflecție anti-meontologică, dar la care nu ne-am referit în mod explicit până acum: această gândire elimină *orice tranziție dintre ființă şi neființă*. (Raționamentul megaric, care suprimă posibilul ca mediere între necesar şi imposibil, era şi el un bun exemplu.) Pentru anti-meontologie, ființa şi neființa se disting radical, iar marginile lor le despart fără nici o ambiguitate. Dimpotrivă, „calea eronată", interzisă de Zeița Rațiunii, suprapune ființa şi neființa, de vreme ce afirmă că: „... [ființa] nu este şi că, în mod necesar, a nu fi este".

Nu poate exista pentru epicurei – spuneam – nici un compromis între viață şi moarte, nici o zonă intermediară, nici o variație în ființa eleată, „plină" a vieții (în sensul ființei posibile, respectiv al ființei actualizate a lui Aristotel), cum nici în privațiunea totală, indicibilă şi non-predicabilă a morții. Dimpotrivă, tocmai un relativ compromis caracterizează gândirea meontologică, ce admite, până la un anumit punct, stări intermediare, declarate totuşi neființă, dar cărora li se poate atribui predicatul „ceva", sau „a subzista" (stoicii), sau chiar „a fi întru câtva" (Platon).

Ființa muritoare e neființă posibilă, în limbajul aristotelician, care se va actualiza ca moarte cu necesitate, dar când anume şi în ce fel în fiecare caz particular – nimeni nu ştie.[240] „Misterul" morții nu-i decât o mare incertitudine, care naşte, dacă este acceptată – cred epicureii –, tulburare, spaimă şi suferință.

Faptul că lui Epicur îi este adesea propriu raționamentul de tip anti-meontologic, sau cel puțin un mod de a gândi consonant cu acesta, care nu admite intermediarele, se vede şi în teoria sa asupra plăcerii şi durerii. Într-adevăr, spre deosebire de Platon (în *Philebos* sau *Republica*), dar şi de Aristippos, discipolul lui Socrate şi întemeietorul şcolii cirenaice, Epicur nega că între plăcere şi durere s-ar afla un termen mediu, care nu e nici plăcere, nici neplăcere:

„Când afirmăm că plăcerea este scopul [vieții], nu ne referim la plăcerile desfrânaților şi la cele care rezidă în desfătare..., ci la a nu suferi la trup şi a nu fi tulburat la suflet" (DL, X, 132).

Or, pentru cirenaici, cum era un anume Anniceris, absența tulburării sufleteşti şi a suferinței trupeşti – ἀταραξία şi ἀπονία – sunt precum starea celui care doarme sau chiar a celui mort (DL, II, 89). (Probabil că, polemizând cu epicureii, cirenaicii făceau o legătură paradoxală între moarte şi plăcere: ambele, pentru Epicur, erau absențe totale, inclusiv de suferință. Or, bunul-simț pare a interzice asocierea celor două; aşadar, s-ar respinge astfel teza lui Epicur.)

Se ştie că ἀταραξία şi ἀπονία sunt ceea ce Epicur numeşte „plăceri stabile" (καταστηματικαί) şi el le distinge de plăcerile „în mişcare", precum bucuria şi

240. Moartea ca proprietate specifică e o necesitate, moartea ca actualizare individuală a acestei necesități e un accident.

veselia[241]; ba mai mult – cum vedem –, le instituie pe cele stabile ca definind scopul vieții, considerându-le ca fiind cele mai mari şi mai autentice plăceri posibile şi producătoare ale fericirii supreme (DL, X, 139; 136, Usener, 416). Dimpotrivă, cirenaicii considerau plăcerile „stabile" ca fiind *stări intermediare* şi le desconsiderau (Giannantoni). Diferența nu o dă numai un tratament etic diferit al plăcerii, ci şi – iar acest aspect ne interesează acum – *în conceperea contrariilor*: toată lumea acceptă că plăcerea şi durerea sunt contrarii, dar pentru Epicur, spre deosebire de Platon, Aristotel şi Aristippos, în privința contrariilor (cel puțin a celor fundamentale) lucrurile stau diferit: „Epicur nu a crezut că există vreun intermediar între durere şi plăcere; căci ceea ce unora li se pare a fi intermediar – lipsa de orice durere – nu numai că e [la el] plăcere, dar este chiar plăcerea supremă "(Cicero, *Tusc.*, I, 38). De asemenea: „Epicur nu consideră că suferința se combină cu plăcerea, nici răul cu binele" (Usener, 421).[242]

Prin urmare, la Epicur, nici plăcerea şi durerea, nici viața şi moartea, nici răul şi binele nu admit termen mediu, aşa cum nu au grade intermediare nici înțelepciunea şi lipsa înțelepciunii. De aici şi maxima lui Epicur (din aşa-numitele *Maxime fundamentale*): „Un înțelept nu-i mai înțelept decât un alt înțelept" (DL, X, 221).

---

241. V. DL, X, 139 (Maximele fundamentale, 3); DL, X, 136 (text cu interpretare controversată, vezi Usener, 416).

242. Textul din Olympiodoros, *In Philebum*: în *Phi.*, 44b, Platon aminteşte de anumiți filozofi „cu fire teribilă" (cum traduce Robin o expresie controversată), care consideră că plăcerea este absența durerii. *Cf.* şi *Republica,* 584c. Probabil că este vorba despre Antisthenes şi primii cinici. Dacă Epicur s-a inspirat de la ei, implicația anti-meontologică şi parmenidiană devine evidentă. Pentru Epicur, ca şi pentru Antisthenes, plăcerea şi durerea nu sunt contrarii, ci contradictorii.

Dar tendința generală, în sistemul lui Epicur, către eliminarea termenilor medii, accentuându-se opozițiile binare, radicale, se observă şi în alte împrejurări: spre exemplu, nu există la Epicur ceva similar „exprimabilului" stoic, ca intermediar între obiect şi sunetul limbii care pronunță numele acelui obiect (Usener, 259). Sufletul se împarte numai în două părți – rațională şi irațională – şi nu este recunoscută identitatea unei părți pasionale, distinctă deopotrivă de rațional şi de apetent, ca la Platon (Usener, 312). De asemenea, zeii, ființe cu desăvârşire fericite, trăiesc inactivi în afara universului nostru, în spațiile dintre lumi (*intermundia*, μετακόσμια), fără nici un amestec sau interferență cu oamenii, cu toate că, paradoxal, au chip omenesc (Usener, 352-358); făpturile intermediare, precum daimonii, ca şi orice mijlocire dintre zei şi oameni prin intermediul viselor, manticii, rugăciunii eficiente sau sacrificiilor sunt suprimate.[243] Cât despre om, acesta e ori un nefericit, ori divin. Dacă la Platon tocmai imperfecțiunea şi intermediaritatea daimonului sunt asumate drept condiție fundamentală a filozofului (*Banchetul*), la Epicur condiția filozofului este perfecțiunea celui devenit „un zeu printre oameni". Predominanța dihotomiei se vede şi din felul cum Epicur divide dorințele: acestea sunt fie naturale, fie nenaturale. Cele naturale sunt, la rândul lor, fie necesare, fie nenecesare, în timp ce cele nenaturale nu pot fi decât nenecesare (Usener, 455; DL, X, 127).

De asemenea, inițial Epicur ar fi redus filozofia la numai două părți – fizica şi etica –, eliminând dialectica

243. Pentru strania concepție a lui Epicur despre zei, vezi Festugière. Inexistența unei intermedieri între oameni şi zei i-a făcut pe unii (*HP*), de exemplu, să considere că zeii lui Epicur ar fi înțeleşi ca simple modele ideale, fără a li se presupune o existență obiectivă. Teoria nu are probabil temei (Schiebe).

sau logica, pe care o considera inutilă, modificând astfel o diviziune acceptată deopotrivă de platonicieni, de peripateticieni şi de stoici. A reintrodus-o apoi subreptice şi foarte subțiată, pe cât ne spun autori precum Seneca, Sextus Empiricus sau Diogenes Laertios, fiind silit de nevoile argumentării şi contra-argumentării; a rebotezat-o *Canonica,* dar a rânduit-o totuşi în cuprinsul fizicii (Usener, 242).

După părerea mea, *acest stil preponderent dihotomic* de gândire al lui Epicur – pe care nu-l întâlnim nici la Platon, nici la Aristotel, nici la stoici, dar îl regăsim din plin la eleați, la megarici precum Diodoros Cronos, la Antisthenes şi la unii sofişti – poate fi asociat cu anti-meontologia.

Nu este însă o inconsecvență din partea lui Epicur – s-ar putea întreba cineva – faptul că etica sa este, cum se vede, anti-meontologică, în timp ce fizica sa, bazată pe fizica atomistă a lui Leucip şi Democrit, este desigur meontologică? Nu-i deloc sigur că este o reală inconsecvență. Mai întâi, să nu uităm că originalitatea lui Epicur stă în etica sa, nu în fizica sa. Chiar el însuşi, care nega cu îndârjire influențele altora asupra sa, a recunoscut totuşi şi numai în cazul fizicii influența lui Democrit (DL, X, 2). Or, Epicur a preluat fizica atomistă nu din afinități cu spiritul ei meontologic, ci, ca să spunem aşa, în mod „oportunist", numai pentru că era un sistem puternic şi convingător care se dispensa de providență şi care explica mecanicist, şi nu vitalist sau spiritualist, formarea lumilor şi a lucrurilor. Pentru Epicur (mai mult decât pentru orice alt filozof, poate) ştiința nu avea valoare pentru ea însăşi, aşa cum, dimpotrivă, fusese foarte probabil cazul cu Democrit sau cu Aristotel, ci avea semnificație numai prin valoarea sa instrumentală: contribuția la legitimarea „naturalistă" a unui anume mod de viață. De altminteri,

indiferența lui Epicur față de valoarea intrinsecă și autentică a științei se vede și în cunoscuta lui tendință de a accepta mai multe explicații divergente pentru fenomenele naturale, cu condiția ca aceste explicații să nu intre în contradicție vădită cu fenomenele. În felul acesta – credea el – nu vom mai fi chinuiți de patima pentru a susține în contradictoriu adevăruri indemonstrabile și de neverificat (Cicero, *Tusc.*, I, 72).[244]

Dar cu adevărat semnificativă pentru modul de a gândi fundamental *anti-meontologic*, chiar și în fizică, al filozofului Grădinii e împrejurarea că Epicur nu mai folosește pentru „vid" (pe care îl acceptă în fizica sa) *termenul de „neființă"*, așa cum, dimpotrivă, făcuseră Leucip și Democrit, ci numai termenii „fizicaliști" și interșanjabili de „loc" și „amplasament", sau „natură intangibilă" (Usener, 271).[245] Metafizica și fizica neființei dispar astfel la Epicur, lăsând locul numai unei fizici a vidului. Așadar, conform principiilor adoptate în această carte, Epicur, deși discută intens despre „vid", nu are totuși un discurs

---

244. Vezi și Cicero, *Tusc.*, I, 72. Numai teoria „declinației" atomilor (abaterea spontană, întâmplătoare a atomilor de la verticala căderii) ar putea reprezenta o contribuție meontologică proprie a lui Epicur, în măsura în care ea, neavând cauză, e o „mișcare provenind din neființă" (Usener, 281). Nu știm însă în ce măsură Epicur însuși vedea „declinația" ca pe o manifestare a unei neființe secunde și vorbea despre neființă. Pare a fi vorba mai curând despre reproșul adus de adversari. Oricum, știm că el o introdusese pentru a salva libertatea umană de fatalitate, ceea ce sugerează din nou un fel de „oportunism" teoretic mai curând decât o meontologie asumată.

245. Usener, 271. Vezi și Pierre-Marie Morel (*Néant*, 2006). El spune, corect, că „revoluția meontologică" a lui Democrit este abandonată de Epicur. În contextul eticii sale anti-meontologice, faptul este plin de semnificație.

filozofic şi fizic meontologic, deoarece nu recunoaşte în acesta *neființa*.

Mai mult, când totuşi Epicur vorbeşte în fizică despre neființă, aceasta este luată în accepția de *neant total*, de neființă fără „opțiune secundă" pentru ființare şi e exclusă imediat. Astfel, în *Epistola către Herodot*, începând expunerea principiilor „fiziologiei" sale, filozoful declară: „Mai întâi, nimic nu se naşte din neființă. Căci, altminteri, din orice s-ar naşte orice, neavând deloc nevoie de semințe." „Invers, continuă Epicur, dacă ceea ce dispare ar pieri în neființă, toate lucrurile ar fi pierit, nefiind nimic în ce să se desfacă (DL, X, 38-39).

Evident, Epicur ignoră voit distincțiile meontologice ale lui Aristotel între diferitele tipuri de neființe relative (neființele ca privațiune şi neființa ca posibilitate) şi care nu trebuie confundate cu neființa absolută în sens de neant total (p. 166). Constanța naturii se explică la filozoful Grădinii nu prin subzistența formei, ca la Aristotel, ci prin faptul că *semințele* – probabil simple modele reduse ale lucrurilor – cresc asimilând atomi asemănători propriilor atomi. Sămânța omului sau a copacului sunt deci la fel de mult *ființe* precum sunt şi omul, şi copacul; ele nu vor fi, ca la Aristotel, om şi copac *în posibilitate*, altfel zis neființe în sens de posibilitate nerealizată. Raționamentul lui Epicur este, aşadar, profund anti-meontologic; de aceea, el nu e valid decât în ipoteza de tip parmenidian că *orice* neființă e neant total şi, invers, că *orice nu* e neant total e pe deplin ființă. Nu există, la el, situații intermediare. De aceea, odată ce şi non-omul, şi non-copacul, şi non-albul sunt considerate neființe, e vădit că din ele nu s-ar putea naşte niciodată nimic (*cf.* şi Lucretius, I, 159-160).[246]

246. Cercetătorii, în general, au remarcat în acest pasaj un raționament de tip *modus tollens*, susținut pe o ipoteză empirică:

În fine, mai departe în aceeaşi *Scrisoare către Herodot*, Epicur susţine că *Totul este perfect coincident cu fiinţa*, astfel încât nu numai că acesta nu poate admite schimbări de ansamblu de nici un fel, deoarece nu există un „afară" în raport cu Totul, dar şi că orice nu e fiinţă (vidul, repetăm, e fiinţă la Epicur) – cum ar fi „exprimabilul" stoic – trebuie să fie exclus din Tot. De aceea, nefiinţa nu poate „întregi natura lucrurilor", ca la Seneca. „Totul este" (τὸ πᾶν ἐστι), proclamă pe scurt Epicur (DL, X, 39), altfel spus, „Totul este [numai] ceea ce este", sau „Totul şi fiinţa sunt unul şi acelaşi lucru". Dimensiunea anti-meontologică, eleată (apropiată de Melissos, mai curând) a acestei formule e manifestă şi a fost, de altminteri, remarcată (Balaudé, 67).

2.1. Cititorul modern al scrierilor etice epicureice tinde să aibă, aproape în mod obligatoriu, sentimentul că această filozofie descrie un fel de natură omenească ce se întâlneşte numai superficial cu ceea ce noi considerăm a fi „natura umană". Şi nu neapărat fiindcă am crede într-o viaţă de dincolo de moarte, după chipul platonicienilor sau al creştinilor. Dar majoritatea avem convingerea că însăşi viaţa noastră şi *Dasein*-ul, pentru a vorbi precum Heidegger, sunt, din timpul vieţii şi prin însuşi faptul vieţii, orientate spre moarte şi spre nefiinţă şi că, de aceea, teama de moarte aparţine esenţei noastre, şi nu e ceva

---

dacă ipoteza naşterii *ex nihilo* (P) e validă, lumea nu există aşa cum o vedem (Q). Dar non-Q, deci non-P. Însă nu s-a observat că inferenţa (dacă P, atunci Q) nu e validă decât într-un raţionament anti-meontologic, dacă *nihil* înseamnă nefiinţa absolută (Balaudé, 66; Gigandet, 53). Să precizăm, pe de altă parte, că, în teoria cunoaşterii (*Canonica*), admiţând posibilitatea falsului în opinii, Epicur nu face anti-meontologie.

adăugat de o opinie falsă. Murim cu fiecare zi, cum se spune, şi aşa se explică neputința de a separa ființa şi neființa din noi. Ființa noastră nu e niciodată integră, ca la Epicur, ci întotdeauna brăzdată de neființă, care e aici „ceva" mai degrabă decât neant pur.

Pe de altă parte, noi distingem, din nou cum scrie Heidegger, între „frică" (*Furcht*), care se referă la un obiect determinat, şi „teamă" (*Angst*), al cărei obiect este în mod fundamental indeterminat. Or, teama consacră tocmai pătrunderea invizibilă şi insesizabilă a neființei în ființa noastră: „Teama revelează Nimicul.... Teama ne reduce la tăcere. Deoarece ființarea în întregul ei ajunge să alunece şi să ne scape, rămânând ca în felul acesta tocmai Nimicul să ne cotropească, orice rostire a lui «este» rămâne mută în fața lui..." (Heidegger, *Met.*, 41). Cum am putea deci elimina teama de moarte, dacă ea este înscrisă ca un rid *in-sistent* în obrazul ființei noastre, fiind altceva decât un simplu defect de gândire sau o rea obişnuință, asumată din laşitate?

Şi totuşi cititorul trebuie să nu se lase ispitit de judecăți pripite: se poate vorbi, ce-i drept, despre o uriaşă dimensiune utopică în epicureism, dar asta numai din punctul de vedere al celor care *nu împărtăşesc* epicureismul. Nu şi din al celor care îşi spuneau epicurei şi pentru care lecțiile Maestrului – cazul lui Lucretius Carus o arată – erau purul adevăr şi o revelație mântuitoare:

„...prin biruința-i ne-a făcut aidoma Cerului (*nos exaequat victoria caelo*)" – exclama entuziast poetul latin (Lucretius, I, 79).

Aşa se întâmplă, de altfel, cu toate „utopiile" sau cu mişcările sociale, politice şi religioase numite „utopii" şi „himere" – nu însă de adepții lor, pentru care ele sunt

realități, ci de adversari.[247] Epicureii le-ar putea, la rândul lor, reproşa stoicilor, platonicienilor sau creştinilor că aceştia sunt gata să includă omul individual într-un *plan politic, cosmic* sau *metafizic* care îl depăşeşte, îl anexează şi îi pretinde sacrificiul şi devoțiunea, plan care nu e, în fapt, decât o teribilă utopie – aşa cum istoria ulterioară a şi demonstrat-o nu o dată. Omul individual, la aceştia, există în sens autentic numai ca „jucărie a zeilor" – ca la Platon în *Legile*, ca cetățean al cetății universale, ca la stoici, sau al Cetății lui Dumnezeu, ca la creştini, mereu aşadar inclus în proiectul mai mare şi mai cuprinzător al altcuiva; el nu rămâne propriul său stăpân, ca modest, dar desăvârşit cultivator al propriei sale mici grădini, cum se doreşte epicureul.[248]

Cât despre argumentul că epicureismul ar contrazice „natura umană", câtă valoare are el, atunci când definim atât de divers „natura umană"? Nu credea Aristotel că există sclavi „prin natură"? Şi nu au afirmat, dimpotrivă, alți filozofi, atât în vremea lui, cât şi mai târziu, precum modernii, că, „prin natură", toți oamenii sunt liberi? Şi nu au considerat societățile creştine homosexualitatea „împotriva naturii", în timp ce pentru noi cei de azi, ca şi pentru eleni, ea este mai curând o „opțiune" în limitele „naturii"? Şi atunci, de ce ar fi împotriva naturii omeneşti maxima epicureică „obişnuieşte-te să gândeşti că în raport cu noi moartea e *nimic*" mai curând decât este astfel principiul socratic că „nu trebuie comis răul în nici un fel" sau decât este cel biblic „iubeşte-ți aproapele ca pe tine însuți"? Deoarece e greu de urmat? Dar celelalte două

247. E ceea ce am numit „regula reversibilității" în cartea mea *De la Şcoala din Atena la şcoala de la Păltiniş*, Humanitas, Bucureşti, 2004.

248. „...să ne aparținem în întregul nostru" (Usener, 445).

maxime sunt la fel de greu de urmat. Cunoaştem noi oare ce este natura omenească? Avem noi astăzi mijloace mai bune de a o defini decât înțelepții din vechime?

Oricum, dacă succesul statornic la public spune ceva despre cât de „naturală" sau de „antinaturală" ar putea fi o formă de viață, nu avem nimic ce să reproşăm epicureismului din acest punct de vedere. Căci acesta devenise un curent popular încă din vremea lui Epicur – ajuns repede un personaj aproape legendar – şi a continuat să aibă o vitalitate de nezdruncinat timp de secole. Mici, dar numeroase comunități de epicurei înfloreau în tot Imperiul Roman încă în secolul III d.Cr., când scria Diogenes Laertios. Vorbele sale – „însăşi şcoala lui [Epicur] continuă să subziste fără întrerupere sub nenumărate conduceri ale unui discipol după altul, în timp ce celelalte şcoli au dispărut" (DL, X, 9) –, chiar dacă sunt întru câtva exagerate (deoarece alte şcoli, precum pitagorismul şi platonismul, erau pe atunci în plină ofensivă), au fost confirmate de descoperirea comunității epicureice de la Herculanum, ca şi de marea inscripție în piatră a lui Diogenes din Oinoanda.[249] Şi să nu punem vitalitatea şcolii şi constanța devoțiunii față de Învățător pe seama presupusei vieți senzuale, a hedonismului destrăbălat, „porcin" – aşa cum au susținut destuii detractori ai Grădinii – pe care l-ar fi predat Epicur adepților săi (şi adeptelor sale). Căci, după cum am văzut, autentica plăcere şi fericire rezida pentru Epicur în absența durerii fizice şi a oricărui fel de tulburare sufletească, *ataraxia.* Obținerea ei presupunea mai întâi de toate o administrare parcimonioasă şi chibzuită a dorințelor şi plăcerilor trupeşti şi

249. *Cf.* şi Cicero, *Tusc.* II, 49: *„Philosophus nobilis, a quo non solum Graecia et Italia, sed etiam omnis barbaria commota est..."*

sufleteşti – de fapt o limitare la necesar şi o raţionalizare riguroasă, chiar ascetică a acestora[250] cu scopul ultim de a obţine „îndumnezeirea" omului. Aceasta însă devenea accesibilă nu prin „fuga de aici", cum cerea Platon, nici prin căutarea dezinteresată a adevărului care ne apropie de divinitate, ca la Aristotel, nici prin „viaţa conformă naturii" (unei naturi universale, animată de raţiunea cosmică), precum la stoici, ci prin grădinărirea deopotrivă înţeleaptă şi plăcută a vieţii de *aici* a omului, care, după ce a întors spatele cetăţii şi politicii (DL, X, 119), a reuşit să trăiască chiar *aici şi acum* „ca un zeu printre oameni" (DL, X, 135).

Nu e aici locul de a discuta în general despre ingredientele teoretice şi practice care au asigurat succesul şi perpetuarea şcolii până în epoca creştină ori despre statura lui Epicur de „maestru spiritual" aproape fără egal în lumea păgână până în secolul III al erei noastre. Dar unul dintre aceste ingrediente poate fi sugerat, spre reflecţie: tocmai *raţionamentul anti-meontologic* şi, în general, aplecarea spre un raţionalism strict şi lipsit de nuanţe şi de termeni medii, creatori de rafinamente, dar şi de eventuale confuzii. Se pare că acest tip de raţionament, a cărui formă e clară şi ale cărui concluzii par inexorabile, se impune lesne şi domină cu uşurinţă un număr însemnat de spirite – de la cele mai modeste până la unele foarte rafinate, precum Titus Pomponius Atticus, prietenul lui Cicero. În baza unor raţionamente de acest fel s-au format într-o măsură considerabilă, de-a lungul istoriei mai

250. „Înţeleptul să aibă parte de viaţă castrându-şi privirile" (DL, X, 119), cerea acest filozof, considerat încă şi azi în mod fals patronul unui hedonism şi al unui materialism opuse întru totul ascetismului şi spiritualismului platoniciene.

recente, *ideologiile*, iar în toate timpurile, *sectele*, sau multe dintre *ereziile religioase*.

„Adevărul e simplu şi evident (ἐναργές), e nevoie doar să-l priviți", iată, de fapt, nucleul dur metodologic al „evangheliei" lui Epicur! O mulțime dintre cei obosiți de civilizație, umiliți de nedreptate, chinuiți de subtilități logice şi metafizice, rătăciți în labirinturi existențiale fără vreun fir al Ariadnei, blocați între cerințele acaparatoare şi conflictuale ale vieții publice şi private, înspăimântați şi nefericiți nu pot decât să răsufle uşurați la auzul acestei mărețe şi simple bune vestiri; ei au sentimentul aflării eliberării şi al descoperirii unui Mântuitor divin:

„Un zeu, un zeu fu acela, o, Memmius chip viteaz,
întâiul fu el ce rostul vieții găsit-a, acela căruia azi
înțelepciune i se zice; e omul care, prin arta-i,
din atâtea talazuri, din tenebre atâtea viața trăgând în afară,
loc îi dădu în lumină, o, cât de calmă, o, cât de clară!"
(Lucretius, V, 8-13)

Dincolo însă de influența reală şi directă a epicureismului în Antichitate sau, mai târziu, de influența sa disimulată, sau deschis asumată în epoca modernă, mi se pare important să notăm că Epicur a formulat o problemă existențială, comparabilă cu problema ontologică pusă cândva de Parmenide: vechiul eleat crezuse că neființa este neant şi că, spre a ajunge la adevăr, trebuie să ne ferim a o popula fie şi cu proprietatea celei mai elementare ființări sau cu trăsături ale ființei. Filozoful Grădinii susține, în acelaşi sens, că *propria noastră neființă* – moartea – este un neant complet pe care nu-l putem popula sau umaniza cu vreo ființare, cu vreo gândire sau cu vreo reprezentare sufletească. De aceea, moartea nu trebuie „trăită" sub forma compensatorie şi mincinoasă

a „dorului de nemurire". Să-l dezrădăcinăm pe acesta din noi, aşadar, exersându-ne continuu pentru a ne elibera de durere, de mâhnire şi de teamă – îndemna Epicur –, şi atunci, iată: „întreaga iarnă a sufletului nostru pieri-va" (DL, X, 128)...

IX. Plotin, Porfir, Damascios

1.1. Este oare neființa Răul suprem, Răul arhetipal şi cauza tuturor relelor din suflet şi din lumea noastră? Şi este ea – această neființă – ipostaziabilă şi identificabilă cu Materia primordială? Şi, în sfârşit, dacă aşa stau lucrurile, care este originea Răului-Materie-neființă? Nu cumva chiar Binele, principiul unic şi suprem, numit şi „Unu"? Plotin, filozoful platonician (considerat de moderni fondatorul „neoplatonismului"), născut în Egipt, dar care a trăit şi a predat la Roma în secolul III, unde a ținut o şcoală particulară de filozofie, a răspuns afirmativ la toate aceste trei întrebări. Răspunsuri controversate pe atunci, printre succesorii săi platonicieni, dar şi acum, printre interpreții săi moderni.

Plotin, ca şi alți platonicieni de dinaintea lui, precum Numenios din Apameea, sau de după el, precum Porfir, Iamblichos sau Proclos, se considera obligat însă nu numai să ofere răspunsuri la asemenea întrebări, dar şi să le dea în limitele metafizice, ontologice şi logice presupuse a fi fost stabilite de Platon şi, într-o măsură mai mică, de Aristotel.[251] Pentru Plotin, care susținea că „spusele

---

251. Reamintim că Plotin e în general destul de critic față de Aristotel, deşi îl foloseşte adesea; lucrurile se schimbă odată cu Porfir, care reconsideră importanța lui Aristotel. Pentru neoplatonicienii

acestea ale noastre nu sunt noi, nu au fost acum rostite, ci demult" (Plotin, *10*,V.1,8), era de la sine înțeles că teoria sa despre neființă, despre Răul absolut şi originea Materiei trebuia să constea numai în expunerea clară a doctrinei presupuse a fi fost a lui Platon însuşi. El nu avea nici o îndoială că Platon avusese o „doctrină" pe care însă nu o exprimase lămurit, poate şi pentru a o feri de ochiul neinițiaților (Schwyzer, 551). Desigur, felul în care Plotin sau alți filozofi ai timpului său îl citeau pe Platon era foarte diferit de cel „critic" de astăzi; totuşi nu trebuie să credem că Plotin a dezvoltat în mod arbitrar platonismul.

Să ne reamintim pe scurt care ar fi putut fi, în mod verosimil, teoria lui Platon în această privință şi să încercăm să vedem ce putea Plotin înțelege din ea.

Aşa cum am văzut, Platon acceptase în *Sofistul* că trebuie marcată o distincție fundamentală între neființa absolută şi o neființă care, în pofida „părintelui Parmenide", „este întru câtva". Aceasta din urmă era însă concepută ca un *contradictoriu* sau un *opus* („altceva decât ființa"), şi nu ca un *contrariu* la ființă. Platon abandonase în acest dialog chestiunea de a se şti dacă există sau nu şi un contrariu, nu numai un contradictoriu, la ființă (*Soph.*, 258e). În *Timaios* însă, *chora* (χώρα) – asimilată prea repede de vechii interpreți cu ceea ce de la Aristotel înainte se va numi *materie* (ὕλη) şi în care trebuie să vedem nu o materie relativă, ci Materia absolută a tuturor lucrurilor corporale şi a tuturor elementelor – este aparent văzută ca un contrariu, şi nu ca un contradictoriu al

târzii, precum Proclos, Syrianus sau Simplicius, Aristotel e o introducere necesară la Platon, iar diferența dintre ei e doar aparentă, deoarece în fond toate marile filozofii comunică acelaşi adevăr esențial şi unic (Francesco Romano, „Genesi e strutture del commentario neoplatonico", *TA*, I, 220-222).

Ființei, identificată cu „viețuitorul inteligibil", adică cu universul Ideilor (Formelor) (Montoneri, 251). Pe de altă parte, după spusele lui Aristotel, platonicienii veniți imediat după Platon (Speusippos, Xenocrates) și, probabil, chiar deja Platon „identificau neființa și Materia cu *marele și micul*, fie cei doi termeni luați împreună, fie luați separat", făcând din ea unul dintre principiile lucrurilor (*Phys.*, I, 2, 185b). Așadar, „marele și micul" reprezenta, în așa-numita „doctrină nescrisă" a lui Platon și a succesorilor, echivalentul *chorei* din *Timaios* și era considerat drept principiul contrar Unului, pe care Platon nu-l separa probabil radical de *Ființa esențială* (*Phys.*, IV, 2, 209b).[252]

Prin urmare, este destul de verosimil că Platon admitea până la urmă și *o neființă* înțeleasă ca *un contrariu* (alături de aceea înțeleasă a fi doar un opus sau un contradictoriu) la Ființă și la Unu (*Met.*, XIV, 1, 1087b, 4) și că această neființă era de fapt *Materia* primordială (χώρα) – concepută ca un receptacol "neutru", fără nici un fel de proprietăți, al formelor sosite din inteligibil. Era acest receptacol totuna și cu *locul*? Este ceea ce par a fi crezut Aristotel și comentatorii săi de mai târziu, Simplicius sau Philoponos, care înțelegeau astfel, literal, termenul *chora* (Richard, 250). Cu toate acestea, Plotin avea motive să se îndoiască de această identificare, deoarece, în calitate de *loc* sau *amplasament*, Materia primordială ar fi trebuit să păstreze unele proprietăți (cele trei dimensiuni spațiale); or, în *Timaios* Platon interzisese *chorei* să aibă orice proprietate, tocmai pentru a putea fi receptacolul oricărei proprietăți (*Tim.*, 50b).[253]

---

252. „Marele și micul" sau Materia mai erau numite și „Dualitatea indefinită".

253. „De aceea, cel care are a primi în el toate formele trebuie să fie lipsit el însuși de orice formă."

Asumând că Platon susținuse identificarea *contrariului* Unului şi al Ființei perfecte cu Materia primordială, Plotin era încurajat să mai facă un pas: ceea ce e contrariu ființei e neființa şi ceea ce e contrariu binelui e răul, îşi va fi spus el. Dar Unul şi Ființa autentică sunt Binele sau „de forma Binelui", aşa cum Platon probabil credea, dacă e să ne conducem atât după aluziile din *Republica*, cât şi după tezele din „doctrina nescrisă".[254] Rezultă că neființa „secundă", în calitate de contrariu al Ființei, este răul şi chiar Răul esențial şi primordial – ceea ce Platon nu spune nicăieri explicit.[255] Totuşi, un pasaj din *Theaitetos* părea să trimită în această direcție, ce indica o evoluție dualistă:

„Nu-i cu putință, Theodoros, ca relele să piară. *Căci e necesar să existe întotdeauna un contrariu al binelui.* Însă relele nu se află la zei, ci ele cutreieră în mod necesar natura muritoare şi acest loc" (*The.*, 176a).

Plotin comentează acest pasaj în mai multe locuri din tratatele sale, dar mai ales în *Tratatul 51* (I.8), intitulat „De unde vin relele", considerând desigur că „zei" înseamnă aici „universul inteligibil" luat în ansamblu (Unul, Intelectul, Sufletul), față de care – iată – chiar Platon pare a fi admis un contrariu etern în lumea senzorială. Or, acesta nu putea fi decât Materia.

Aşadar, Plotin credea că poate regăsi în Platon următoarele teze şi, de fapt, până aici reconstrucția lui nu pare neverosimilă sub raport istorico-filozofic:

---

254. Binele e mai presus de Ființă, spune Platon, într-un loc foarte des invocat de Plotin, *Rep.*, 509b. La modul nediferențiat, se poate spune că Răul este contrariul deopotrivă al Ființei şi al Binelui.

255. S-a încercat să se nege faptul că Platon ar fi tins, la bătrânețe, spre dualism metafizic, punându-se dualismul pe seama succesorilor – Speusippos şi Xenocrates (Montoneri, 252-253). Dualismul are o reputație proastă printre filozofi, iar Platon se cuvine – pare-se – să fie inocentat.

a) În afara neființei absolute (a neantului, τὸ παντελῶς μὴ ὄν), există o neființare (mai degrabă decât o neființă) care este „altceva decât ființa" (ἕτερον τοῦ ὄντος), în sensul în care (prezent la Platon în *Sofistul*) nu ființează mișcarea sau starea, care „se află în jurul ființei" (ἡ περὶ τὸ ὄν). Este vorba, cum am văzut în analiza dedicată *Sofistului, despre alteritatea participantului față de Ideea la care el participă*, și nu despre o opoziție față de acesta. Nu discutăm în acest caz deci, la Plotin, despre o neființă în sensul tare al cuvântului, ci despre o *neființare* relativă, sau despre o pseudo-neființă.[256] De altfel, e semnificativ că în *Tratatul 42*, în capitolele dedicate interpretării genurilor supreme ale lui Platon, deși Plotin vorbește despre cele „cinci genuri" pe care le explică și le analizează, *el nu califică aici niciodată altceva-ul drept „neființă"*.[257] Mai mult, el consideră, în altă parte, că altceva-ul inteligibil produce „materie inteligibilă" (materia Intelectului); or, aceasta este chiar Ființă, afirmă el polemizând cu stoicii, care considerau drept Ființă doar materia corporală (Plotin, *12*, II.4,5).

Apoi există o neființă autentică de data aceasta, din perspectiva lui Plotin, care este „altceva decât ființa" în sensul platonician de *opoziție și chiar contrarietate la ființă:* la Plotin este vorba, mai întâi, despre *imaginea* Ființei autentice și, într-un sens mai precis, a Unului și, în general, a inteligibilului în ansamblu. Această neființă are însă

256. Plotin, *51*, I.8,3. Să se remarce lipsa articolului hotărât în acest caz. Plotin interpretează neființa drept „imagine a ființei sau încă și mai mult neființă". V. și analiza lui D. O'Brien, 1991, 557-569.

257. Ar putea fi și o indicație că Plotin se îndoia de ceea ce a părut atât de sigur pentru comentatorii moderni – identitatea dintre *altceva* și *neființă*.

două sensuri: în primul dintre ele, mai atenuat şi mai impur, ea este devenirea din lumea senzorială. În cel de-al doilea sens, mai puternic şi esenţial, nefiinţa e în mult mai mare măsură non-existentă decât această imagine a fiinţei care este lumea senzorială (ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν). Această ultimă nefiinţă în sens tare *e identificată de Plotin cu Materia primordială a tuturor lucrurilor senzoriale.*[258]

Câte nefiinţe există deci la Plotin? Nefiinţa absolută, nefiinţa-imagine, ca devenire în lumea senzorială, Materia. Trei, aşadar, la care se adaugă ceea ce credem a fi o cvasi- sau pseudo-nefiinţă – alteritatea sau materia inteligibilă, considerată însă Fiinţă sau „în jurul fiinţei" (chiar dacă nu şi Fiinţa), după cum am constatat. O opinie oarecum diferită are Dominic O'Meara (O'Meara, 106). Acest autor distinge patru nefiinţe, considerând că mişcarea şi starea, fiind declarate a fi *altceva decât fiinţă*, sunt nefiinţe la Plotin. Patru nefiinţe găseşte şi J.-M. Narbonne (Narbonne, 1992), dar numărând în alt fel: Narbonne nu se referă, în mod surprinzător, la nefiinţa-devenire, în schimb, consideră Unul plotinian ca nefiinţă. În plus, are în vedere atât Materia, cât şi pseudo-nefiinţele despre care am vorbit, care sunt mişcarea şi starea, participante la fiinţa din inteligibil.

Dar, pe de o parte, cum am spus, Plotin nu afirmă net că mişcarea şi starea sunt nefiinţe, ci doar, la fel ca şi Platon, că *nu sunt* (*nu fiinţează*) întru câtva, şi anume în măsura în care, ca participante la fiinţă, nu pot fi identice cu Fiinţa în sine. Prin urmare, din punctul de vedere al unui platonician, *ele participă la nefiinţă, dar nu sunt nefiinţă*

258. Există o legătură între cele două sensuri în faptul că Materia corpurilor este considerată imitaţia palidă a materiei inteligibile (Plotin, *12*, II.4,5).

(O'Brien, 356).[259] Despre Unu, pe care Plotin îl declară „mai presus (dincolo)" de ființă şi de Ființă (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), dar nu-l numeşte niciodată propriu-zis neființă, vom discuta ceva mai departe.

Neființa „secundă" autentică şi predilectă a lui Plotin rămâne, desigur, Materia. Aceasta este lipsită de orice fel de proprietăți şi, transpunând lucrurile în limbajul lui Aristotel, poate fi considerată identică sub raport fizic, chiar dacă nu şi conceptual, cu privațiunea totală, ceea ce, de bună seamă, reprezintă o modificare profundă a doctrinei aristotelice (Plotin, *12*,II.4,3). Ea este lipsită deci de orice formă, inclusiv de corporalitate, de întindere – este deci non-formă (ἀνείδεον). Pentru a rămâne ceea ce este, adică neființă, dar receptacol al ființei, Materia nu va putea deveni nimic definit şi, tocmai de aceea, ea nu va avea nici o participare efectivă la Ființă, formă şi la Unu (sau Bine), ci numai *o aparență fantomatică* de participare, numai o iluzie mincinoasă de participare la formă (*26*,III.6,12). Căci, altminteri, ea ar cădea sub obiecția lui Aristotel: ar tinde la propria distrugere, odată ce ar tinde spre Bine. De aceea, Materia este descrisă de Plotin ca „indeterminare", „altele", lipsită de orice unitate şi stabilitate, în afară de aceea, minimală, de a rămâne etern ceea ce este (Plotin, *12*,II.4,13).

b) De fapt, deşi Materia nu este inexistență absolută, ea se află totuşi printre „cele-ce-nu-sunt" (neființă), sau este „o specie a ceea-ce-nu-este" (εἶδός τι τοῦ μὴ ὄντος), sau e „altceva decât ceea-ce-este", scrie Plotin, dând însă, în mod explicit, un sens diferit formulei „tradiționale"

---

259. Care ar fi atunci neființa în sine, la care ele participă? Deşi Plotin nu o spune, cred că e logic să fie vorba despre Materie, neființa în sine.

din *Sofistul* lui Platon (Plotin, *51*,I.8,3). Căci va fi vorba despre mult mai mult decât despre simpla opoziție contradictorie față de ființă la care se referea Platon. Materia se află „în josul ființei" (mai jos decât ea în ierarhia realului), așa cum Unul e mai presus de ființă, după cum se scrie în *Tratatul 12* (Plotin, *12*,II.4,16). În *Tratatul 51* se mai spune însă, în mod mult mai precis, și că Materia e un *contrariu* al Ființei luate ca totalitate (ceea ce contrazice o cunoscută doctrină aristotelică, potrivit cu care nu există contrariu pentru Ființă): „non-Ființa (μὴ οὐσία) e contrariul Ființei, iar naturii Binelui îi e contrariu aceea care e natura și principiul Răului" (Plotin, *51*,I.8,6).

c) În calitate de *contrariu al Ființei și al Unului*, care reprezintă Binele și principiul celor bune, Materia va fi Răul primordial și principiul relelor din lumea muritoare. În cuvintele lui Plotin:

„Însă, dacă Binele e Ființă, în ce fel există pentru el un contrariu? Sau /în ce fel există un contrariu/ pentru Cel ce e mai presus de Ființă?... Răspund că *non-Ființa /este contrariul/ Ființei*, iar naturii Binelui îi e contrariu ceea ce e natura și principiul Răului. *Căci principii* (ἀρχαί) *sunt ambele: o natură a celor rele, o alta a celor bune;* și toate lucrurile cuprinse în fiecare dintre cele două naturi sunt contrare /unele altora/" (Plotin, *51*,I.8,6).

1.2. Aceste teze plotiniene – sau această interpretare plotiniană a metafizicii lui Platon – deschid însă o dilemă fundamentală: cele două principii – Binele (Unul, sau Unul și Ființa luate împreună) și Răul (Materia) – sunt sau nu independente? Platon nu se pronunțase clar în acest caz și vederile erau în Antichitate împărțite:

a) Cele două principii sunt independente – ceea ce e echivalent cu acceptarea dualismului. E verosimil că

Platon însuşi înclina spre dualism, mai ales spre sfârşitul vieții, chiar dacă el nu explică niciodată limpede acest lucru. În orice caz, aşa îl înțelesese Aristotel, care îl criticase, aşa cum ştim, reproşându-i că identificase Materia absolută cu privațiunea – ceea ce ar fi condus la o consecință absurdă: Materia tindea spre propria-i nimicire, precum un contrariu este nimicit de contrariul său (*Phys.*, I, 9, 192a, 13-20).[260] Oricum, dualismul lui Platon fusese – se pare – acceptat de unii predecesori ai lui Plotin, aşa-numiții „medio-platonicieni", precum Plutarh, Cronios, Numenios din Apameea (Numenios, 52).[261] Era acceptat, de asemenea, de unele secte gnostice pe care Plotin le respingea, nu în ultimul rând şi fiindcă ele încercau să se legitimeze filozofic ca „platoniciene".

Plotin nu a admis dualismul şi nu a crezut că Platon l-ar fi susținut.[262] Putem înțelege de ce: dualismul frângea unitatea realului sau presupunea existența unui al treilea principiu, aflat mai presus de Bine şi Rău, şi care să le unească pe acestea; apoi reducea din puterea Binelui; pe plan uman, lega sufletul omului în mod esențial de Rău, din care nu putea fi smuls decât de un mântuitor divin. Toate aceste teze erau inacceptabile pentru Plotin.

---

260. De asemenea Aristotel îl înțelege pe Platon în sens dualist în *Met.*, I, 6, dar şi XIV, 2, referindu-se la „doctrina nescrisă". Aceasta postula, drept principii universale, Unul şi Dualitatea indefinită, numită şi „Marele şi micul", despre care Aristotel afirmă că reprezintă principiul material, asociabil neființei.

261. Numenius, *Fragments* (ed. E. des Places), Les Belles Lettres, Paris, 1973. Pentru medio-platonicieni, vezi şi Ph. Merlan, „The Greek Philosophy from Platon to Plotinus", *CHLG*.

262. S-a emis ipoteza că derivarea Materiei (a Dualității indefinite) din Unu (sau Intelectul divin) ar fi apărut deja în unele medii neopitagoriciene şi medioplatoniciene, de pildă la Moderatus din Gades, la începutul secolului II (Turner, 173).

Rămâne atunci alternativa monismului, pe care o adoptă Plotin. În acest caz:

b) Răul-Materia (sau neființa) provine din Bine sau Unu, dar indirect; fiind ultima treaptă (τὸ ἔσχατον) a procesului de creație, Materia este direct creația Sufletului inferior: „De vreme ce nu există numai Binele, este necesar ca, *prin derivare* de la El sau, dacă se vrea, prin continua coborâre (diminuare) şi îndepărtare /de El/, să existe *termenul ultim*, după care nu mai poate apărea nimic; acesta este Răul. Prin necesitate însă există un termen posterior Binelui; în consecință există şi ultimul termen /al seriei/. *Acesta e Materia, care nu mai posedă nimic din /Bine/.* Iată necesitatea Răului" (*51*,I.8,7).

Acest mod de a înțelege derivarea Materiei din Bine, acceptat de Plotin pentru a salva monismul, fără însă totodată a sacrifica teza probabil platoniciană a identității Materiei cu Răul şi neființa, nu dispune nicăieri însă de susținerea explicită a vreunui text platonician. Mai mult, el a părut să creeze grave probleme ontologice şi logice. De aceea, teza lui Plotin a condus la obiecții încă din Antichitate şi a creat un disconfort atât de mare printre interpreții moderni ai filozofului, încât unii dintre aceştia (H.-R. Schwyzer) au negat chiar că Plotin consideră Materia creată; mai recent (J.-M. Narbonne), s-a încercat să se arate că, deşi creată de inteligibilul superior, Materia nu este totuşi opera sufletului, creația sa presupunând – lucru puțin probabil – o generare excepțională, o „cădere direct din inteligibil", şi nu o generare „normală" din ultima parte a sufletului, conform modelului universal plotinian de generare a existențelor inferioare din cele imediat superioare lor.[263]

263. Opsomer, Narbonne, 2006-2007.

Dar – spuneam – chiar din Antichitatea târzie – așa cum se admite în general – teoria Materiei-Rău a lui Plotin a fost sever criticată de Proclos, neoplatonician din secolul V, în tratatul acestuia *De malorum subsistentia*, deși numele lui Plotin nu este menționat expres. Pentru Proclos, Materia este derivabilă din Unu sau Bine (deci teza monistă este conservată), dar ea nu mai e identificabilă cu Răul. Formulez acum obiecția principală a lui Proclos urmând expunerea riguroasă a lui Jan Opsomer, precum și pe aceea a lui Dominic O'Meara:

Cei care susțin că Materia este Răul – afirmă Proclos – trebuie să înfrunte următoarea dilemă: fie că Materia este total necreată și atunci total independentă de Bine (Unu), fie că provine din Bine. În primul caz, se cade în dualism – ceea ce Proclos, ca și Plotin, nu admite, căci neoplatonicienii, spre deosebire de unii medio-platonicieni, sunt pe deplin câștigați la cauza monistă. Dar, dacă Materia ca Rău absolut ar fi creată, Binele ar fi cauza Răului. Or, potrivit unei așa-zise axiome neoplatoniciene (A.1), *cauza este ceea ce sunt efectele sale într-o mai mare măsură* (Opsomer, 1999, 166).[264] Deci Binele ar fi un rău în mai mare măsură decât Răul, ceea ce e absurd. Pe de altă parte, potrivit unei alte axiome (A.2), *efectul se asemănă cu cauza sa*. Deci Răul devine bun, deoarece seamănă cu cauza sa, Binele, ceea ce e din nou absurd. De unde concluzia lui Proclos: „Binele, luat drept cauză a Răului, va fi rău și Răul luat drept efect al Binelui va fi bun" (Opsomer, 1999, 170).

Obiecțiile ridicate de Proclos au părut atât de serioase, încât, așa cum notează O'Meara, „ele continuă să obsedeze studiile plotiniene moderne". Într-adevăr, după

264. *Cf.* W. Theiler, *PH*, vol. 6, 104.

Opsomer, avem de-a face din partea lui Plotin cu o încercare de a reconcilia ireconciliabilul: „cauza răului este rezultatul unui lanț cauzal, totuşi cauza cauzei cauzei răului nu trebuie numită cauza Răului."[265] Altfel spus, Materia seamănă cumva cu Sufletul (cauza sa imediată), dar nu seamănă deloc cu Binele – cauza Intelectului, care este cauza Sufletului.

Am amintit deja că, ajunşi în dificultate, unii interpreți, precum H.-R Schwyzer, după părerea mea forțând interpretarea unor pasaje plotiniene, au încercat să facă din Plotin un dualist, susținând că acesta ar considera în fapt Materia necreată şi independentă ontologic de Bine (Narbonne, 2006-2007, 62-63). Oricum, paradoxul Răului la Plotin pare dificil solubil: „În orice caz coerența *Tratatului 51* este în cauză şi critica lui Proclos permite să se formuleze în mod precis ceea ce pare a fi o dilemă majoră în opera lui Plotin", scrie O'Meara, după care adaugă: „Axioma A1, pe care Plotin în general o acceptă, este utilizată la Proclos într-o manieră corespunzătoare şi este suficientă pentru a genera contradicția pe care o invocă Proclos" (O'Meara, 1999, 34).

2.1. Cheia problemei, după părerea mea, este efectiv modul în care înțelegem axioma A.1. Or, mi se pare că ea poate fi înțeleasă în două sensuri: sensul tare: cauza nu e decât ceea ce sunt *toate* efectele sale într-o măsură mai mare (A.1.1). Sensul slab, dimpotrivă, ar spune: cauza este ceea ce sunt *unele* efecte ale sale într-o măsură mai mare (A.1.2). A.1.1 vrea să spună că *toate* proprietățile produse şi existente în efect se regăsesc intensificate,

265. Binele este cauza Intelectului, acesta – a Sufletului, acesta – a Răului.

exaltate în cauză. Dimpotrivă, A.1.2 afirmă că numai *anumite* proprietăți din efect se regăsesc în cauză intensificate, *dar că există și unele care nu se regăsesc deloc.* De aici rezultă și un anume sens dat axiomei A.2: căci, deși efectul va semăna cu cauza, e clar că, în sensul lui A.1.2, el va semăna parțial și numai în ceea ce privește anumite proprietăți, dar din alte puncte de vedere el nu va semăna deloc.

Altfel spus, după A.1.2, cauza posedă mai puține calități sau proprietăți decât produce. *Ea e mai simplă decât efectul său,* ceea ce Plotin susține, de altminteri, explicit (Plotin, *49*,V.3,16).[266]

Or, Proclos (și majoritatea autorilor moderni) îi atribuie lui Plotin, în chestiunea generării Materiei, respectarea lui A.1.1 (versiunea tare), ceea ce evident trebuie să conducă la contradicția constatată (Opsomer, 1999, 171). De fapt, nici Proclos, nici interpreții moderni care l-au urmat nu și-au dat seama că *Plotin utilizează, ca regulă generală, versiunea slabă a axiomei A.1.* (În cazul lui Proclos eroarea de interpretare e oarecum firească, deoarece, cum vom vedea imediat, acesta utilizează într-adevăr versiunea tare a axiomei A.1.)

Într-adevăr, dacă Plotin ar fi urmat pe A.1.1 și dacă ar fi considerat că, în general, cauza nu e *decât toate* efectele sale într-o măsură mai mare, el nu ar fi putut niciodată concepe relația Unu–Intelect în felul în care, în fapt, o concepe. Căci, dacă Intelectul gândește, prin aplicarea lui A.1.1 ar însemna că Unul, care e cauza Intelectului, trebuie să gândească de asemenea, *și încă într-o măsură mai mare.* Or, cum se știe, după Plotin, *Unul nu*

266. „Principiul oricărui lucru e mai simplu decât lucrul însuși." V. și Dominic O'Meara, *Plotin – une introduction aux Ennéades,* Paris-Fribourg, 1992, pp. 60-64.

gândeşte, fiind dincolo de gândire.[267] Deci A.1.1 e fals sau inaplicabil. La fel, pentru Plotin, Intelectul este Fiinţa, Esenţa, Forma, Viaţa. Dacă am aplica axioma A.1 în versiunea tare, Unul ar trebui să aibă mai multă Fiinţă, Esenţă etc. decât Intelectul. Or, în fapt, El este – aşa cum Plotin nu oboseşte să repete – „dincolo de Fiinţă, Esenţă, Formă, Viaţă etc."

Pe de altă parte, Unul conţine mai multă unitate decât Intelectul, care seamănă cu el (cu Binele sau Unul), fără a fi Binele, fiind doar „de forma Binelui" (ἀγαθοείδης). Deci A.1.2 e confirmat, căci el cere ca numai *anumite trăsături* – precum unitatea, binele – ale efectului să se regăsească intensificate în cauza sa, în timp ce altele pot şi chiar trebuie să absenteze.

Plotin enunţă destul de des şi în diferite moduri teza că efectul are mai multe proprietăţi decât cauza, dar una dintre formulările cele mai clare ale acesteia o întâlnim în *Tratatul 38*:

„Afirm că nu este necesar ca cineva să aibă lucrul pe care îl dă, ci trebuie în asemenea cazuri să-l considerăm pe dăruitor superior, iar pe cel dăruit – inferior dăruitorului. În acest fel este generarea în cele-ce-sunt /ceva/."

Apoi, câteva rânduri mai jos, Plotin explică:

„Dacă, deci, există viaţă în acesta /Intelect/, dăruitorul a dat, desigur, viaţa, dar el este mai frumos şi mai vrednic decât viaţa. Avea, aşadar, /Intelectul/ viaţă şi nu avea nevoie de cineva *variat* care să i-o dea. Iar viaţa era o urmă a Aceluia, nu era însă */viaţa/ Aceluia*" (Plotin, *38*,VI.7,17; *cf. 49*, V. 3,15).

---

267. De exemplu, Plotin, *26*,V.6,2: „Deci Primul nu gândeşte, al doilea gândeşte într-un mod primordial, în timp ce al treilea (Sufletul) va gândi într-un mod secundar."

În fine, pentru a explica paradoxul provenienței multiplicității din Unu, filozoful spune în altă parte:

„În ce fel a dat Unul lucrurile pe care nu le are? Dar, dacă le-ar fi avut, nu ar fi fost simplu. Însă, *dacă nu le are*, în ce fel provine multiplicitatea din el?... Trebuie răspuns că ceea ce provine din Acela nu va fi identic cu Acela. Dar, dacă produsul nu e nici identic, nici mai bun decât el... trebuie să-i fie inferior. Dar cine este inferior Unului? Cel care nu e Unul; deci multiplul" (Plotin, *49*,V.3,15).

Prin urmare, dacă nu e necesar ca acela care dă să aibă ceea ce dă, e posibil şi chiar necesar să dea ceea ce nu are. Aici „a da" înseamnă „a cauza", a „produce". Unul (Binele) poate produce gândirea, viața, Ființa, multiplicitatea, deşi el nu le are, ci e superior acestora. Altfel spus, cauza poate produce *ceea ce ea nu este*, pentru că, fiind superioară efectului, ea este şi mai simplă decât acesta, iar efectul e mai bogat decât ea (Narbonne, 1992, 119). (Altminteri, fiind la fel de complexă precum efectul, cauza nu ar mai putea fi cauză.)

Cum explică însă Plotin axioma A.1.2 (versiunea slabă)? Cum e posibil ca o ipostază să dea ceea ce nu are sau nu este? Este plauzibil ca explicația să aibă de-a face cu teza plotiniană – care contrazice o cunoscută doctrină aristotelică (*Met.*, IX, 8) – a anteriorității posibilității/virtualității față de actualizare în cazul Unului. „Unul este posibilitate a tuturor lucrurilor" (δύναμις πάντων) – scrie Plotin, distingând între această posibilitate, superioară actualizării, şi cealaltă, pur pasivă, inferioară actualizării, proprie Materiei (Plotin, *7*,V.4,2; *49*,V.3,15). Aşadar, totul, inclusiv Răul, poate proveni din Bine, fără totuşi a fi efectiv ceva bun.

Să notăm însă că Proclos nu va accepta o asemenea interpretare „slabă" a lui A.1, ceea ce explică de ce el a criticat teoria lui Plotin despre Materie:

„Dăruitorul – spune el – posedă în mod primar caracterul pe care îl dăruieşte, pe când cel care primeşte este în mod secundar ceea ce dăruitorul este" (Proc. El, prop. 18).

Dacă însă, dimpotrivă, acceptăm raţionamentul lui Plotin, întemeiat pe A.1.2, vedem că e posibil ca Binele să producă (în ultimă instanţă) Răul şi ca, în acelaşi timp, el să nu fie rău, dacă, în calitate de cauză superioară, *el poate da ceea ce nu are şi nu este.* Aceeaşi concluzie e valabilă şi pentru Suflet. Acesta, deşi e bun, poate crea Răul, deoarece, fiind o ipostază superioară, Sufletul poate dărui ceea ce nu are şi ceea ce nu este – în cazul de faţă poate dărui răul.

Şi astfel posibilitatea generării Răului pornind de la Bine şi a nefiinţei pornind de la fiinţă şi de la „ceea ce este mai presus de fiinţă" devine nu numai asigurată, dar şi consistentă cu întreg sistemul plotinian, cu condiţia să se accepte axioma A.1 în versiunea sa slabă – versiune utilizată de Plotin mai ales pentru a explica relaţia Bine–Intelect. *Nimic însă nu ne opreşte să o extindem şi la generarea Materiei pornind de la Suflet.* În caz contrar, întreaga metafizică plotiniană (şi în general neoplatonică) riscă să se năruie pe loc. Într-adevăr, A.1.1 nu numai că nu explică derivarea Materiei pornindu-se de la ipostazele superioare, dar nu explică nici transcendenţa Unului în raport cu Intelectul – tema fundamentală a lui Plotin. E curios că modernii care au recunoscut axioma A.1 în varianta slabă în cazul relaţiei Unu–Intelect n-au luat în serios coerenţa sistemului plotinian şi n-au încercat să explice „paradoxul Răului", adică generarea Răului din Bine, în virtutea aceleiaşi axiome. Or, în virtutea acestei coerenţe, paradoxul Răului şi transcendenţa Unului (Binele) stau sau cad împreună.

2.2. Însă nu numai că Binele (care e mai presus de ființă) poate produce Răul (neființa), *dar acest lucru este la Plotin chiar o necesitate*. Iată de ce:

Se ştie bine că la acest filozof totalitatea existenței se aseamănă cu un lanț lung (reprezentat uneori de filozof ca un arbore imens care creşte dintr-o rădăcină imobilă sau ca un fluviu care curge dintr-un izvor de nesecat, Plotin, *30*,III.8,10), ale cărui verigi (termenii seriei) sunt cele patru ipostaze fundamentale: Unu (Bine), Intelect, Suflet, Materie.[268] Putem reprezenta grafic această serie printr-o linie orientată de la stânga la dreapta (Plotin, *11*,V.2,2). Termenii sunt conectați între ei printr-o relație de cauzalitate-similitudine, astfel încât termenul situat mai la stânga îl produce pe succesorul său din dreapta, iar acesta se aseamănă, în virtutea aceleiaşi relații, cu predecesorul său din stânga. Această relație de cauzalitate-similitudine respectă, desigur, pe A.1.2: predecesorul este întotdeauna mai simplu sau mai unificat decât succesorul – ceea ce înseamnă că dintre proprietățile acestuia unele se regăsesc intensificate în predecesor, în timp ce altele nu se regăsesc deloc. De asemenea, fiecare termen poate genera un succesor, în măsura în care seamănă, cât de puțin, cu A (posedă pe Unu).

Aşadar, dacă ținem seama şi de modul în care Plotin caracterizează adesea ipostazele, putem figura „lanțul existenței" în felul următor:

A. Unu (Binele) B. unu-multiplu (Intelectul) C. unu *şi* multiplu (Sufletul) D. multiplu-multiplu (Materia, Răul)

---

268. Plotin nu foloseşte niciodată termenul de „ipostaze" în acest sens. Porfir este cel care denumeşte Unul, Intelectul, Sufletul „cele trei ipostaze primordiale", punând această sintagmă drept titlu celui de-al 10-lea tratat, V.1. Mi-am îngăduit să adaug la ele şi Materia.

(Scriu „multiplu-multiplu" în cazul Materiei pentru a indica faptul că, la Plotin, Materia este „alteritate" absolută, inconstanță absolută şi neființă – astfel încât şi C (Sufletul) să poată produce ceea ce el nu are, fiind el mai unificat decât D.)

Constatăm:

a) Seria este în mod necesar închisă la ambele capete. Într-adevăr, este imposibil să existe un predecesor al lui A, A', mai unificat decât A, deoarece acesta este definit ca simplitatea absolută. De asemenea, este imposibil să existe un succesor al lui D, D', din moment ce acesta nu mai cuprinde nici un fel de unitate. (Dacă ar exista un astfel de succesor, atunci el ar fi ultimul termen, şi nu D.) Cum am văzut mai sus că spune Plotin în *Tratatul 51*, D este „ultimul termen" al seriei, dincolo de care nu mai poate apărea nimic, deoarece D nu mai are parte de Bine sau de unitate.

b) Relația de asemănare locală dintre cei patru termeni este *intranzitivă*: astfel, dacă B seamănă cu A, C cu B şi D cu C, se vede că D nu mai seamănă deloc cu A, deoarece în D nu mai există elemente provenite din A. Trebuie spus că orice serie *închisă* bazată pe o relație de asemănare locală între termeni conduce în mod necesar la intranzitivitate.[269]

c) Dacă dorim să desemnăm termenul D ca Rău absolut, vom înțelege prin aceasta faptul că, mai întâi, el este ultimul termen al seriei, dincolo de care cu necesitate nu

269. Într-adevăr, să presupunem prin absurd că un ultim termen T al seriei seamănă totuşi cu A. Rezultă că T va putea genera un termen V. Dacă acesta e ultimul, el nu va mai semăna deloc cu A şi seria va fi intranzitivă. Dacă va semăna totuşi cu A, procesul se reia şi rezultă că nu există un *ultim* termen (seria e deschisă).

mai poate apărea nimic; şi apoi faptul că el nu mai are nici un fel de asemănare cu A (Binele). Rezultatul e intuitiv: tocmai ceea ce nu mai are nici un fel de asemănare cu Binele este Răul, deoarece acesta nu mai cuprinde nici un strop de bine.

d) Dacă A şi D nu au nimic comun *substanțial*, ele au totuşi *ceva* în comun: seria însăşi care îi uneşte, făcând ca D să derive, în ultimă instanță, din A, printr-un proces gradual de derivare continuă.

Iată în ce fel se pot demonstra nu numai posibilitatea ca, în sistemul lui Plotin, Materia să aibă drept cauză primă Binele prin aplicarea axiomei A.1.2, dar şi necesitatea ca, în ultimă instanță, Răul să provină din Bine. Această consecință decurge perfect logic din faptul că, *într-o serie închisă*, ultimul termen nu mai poate semăna deloc cu primul, deşi continuă să se afle în acelaşi lanț cauzal cu el. A nu fi înțeles acest lucru l-a condus pe Proclos să considere Materia drept nici bună, nici rea şi să-l critice pe Plotin. Aceeaşi neînțelegere vine şi din partea unor interpreți moderni, precum D. O'Meara, care, comentând seria ipostazelor de mai sus a lui Plotin, scrie:

„Acest argument [necesitatea existenței Răului – Plotin, *51*,I,8,7] comportă dificultăți asupra cărora merită să ne oprim. Concepția unei serii de termeni ce este presupusă aici este destul de curioasă: ne-am putea aştepta ca o serie descrescătoare de cantități de bine să se termine printr-un ultim grad, un ultim ecou al Binelui, şi nu printr-un contrariu al Binelui. În ce fel acest contrariu ar putea fi membru al seriei gradelor Binelui?" (O'Meara, 1999, 132)

Mi se pare evident că autorul nu îşi dă seama că termenul ultim al acestei serii *în mod necesar închise* nu mai poate avea nici o parte de bine (nu mai poate reprezenta

„un grad al Binelui" sau un ultim „ecou" al Binelui), tocmai pentru că este *ultimul termen*; căci, dacă n-ar fi astfel, dacă ar mai conține o urmă de bine, oricât de mică, ar exista cu necesitate încă un termen după el (ar putea genera încă un termen) şi aşa mai departe *ad infinitum*. „Ultimul ecou al Binelui" nu poate fi şi ultimul termen al seriei, ci e probabil „natura" (parte a Sufletului inferior). Aceasta însă generează mai departe Materia, abia ea lipsită de orice „ecou" al Binelui. O'Meara confundă, cred, o serie cu un număr finit de termeni (de tip A-n) şi o serie cu un număr infinit de termeni, dar cu *limită finită*, de tip A/n, unde *n* este un număr natural.

În ce sens vorbeşte însă Plotin despre Materie ca despre un „contrariu al Binelui", sau despre neființă ca despre un „contrariu al Ființei sau al Unului"? Chestiunea a părut controversată, iar Simplicius[270], comentatorul aristotelician din secolul VI, critică teza plotiniană, considerând-o o erezie din perspectiva logicii aristotelice. Şi, în felul lui, are dreptate.

Într-adevăr, pentru Aristotel, ca şi pentru comentatorii săi, noțiunea de contrarietate presupune obligatoriu *o specie sau un gen* (un substrat) comun pentru doi termeni care trebuie să se afle *la distanța maxim posibilă dintre ei*. Spre exemplu, aerul ca substrat comun pentru cald şi rece, lemnul ca substrat pentru alb şi negru, corpul ca substrat pentru boală şi sănătate etc. Dar ce fel de substrat comun ar putea exista între Unu şi Materie? Căci, dacă ar exista un astfel de substrat comun, acesta ar fi principiul unic, şi nu Unul; iar apoi ar însemna că cei doi termeni sunt incluşi într-un gen comun, ba mai mult, că posedă o *esență comună* (aşa cum posedă albul şi negrul

270. *Apud* Opsomer, 1999, 184-186.

esența comună de culoare), ceea ce Plotin nu admite şi nu poate admite.

Plotin inovează aici în raport cu logica aristotelică, fără însă a o anula, ci introducând o generalizare curajoasă: el păstrează ideea că, pentru a vorbi despre contrarietate, este necesar să avem doi termeni situați la distanța maxim posibilă şi care, de asemenea, trebuie să aibă ceva în comun (Plotin, *51*,I.8,6). Inovația lui constă în aceea că, de data aceasta, acest *ceva* comun nu mai este un *substrat* – specie sau gen –, ci însăşi seria genetică ce leagă termenii. Termenii sunt contrarii, deoarece sunt primul şi ultimul *ai aceleiaşi serii închise* – aşadar ei se află situați *la distanța maximă posibilă în serie.* Interesant este că, în acest fel, Plotin poate da şi un sens coerent şi logic noțiunii de contrarietate (care nu ar avea sens fără *ceva* comun celor doi termeni), dar poate totodată şi evita ca Binele şi Răul (sau ființa şi neființa, la modul general) *să aibă o esență comună* – ceea ce ar crea multe imposibilități metafizice. Logica claselor a lui Aristotel este, în acest punct, depăşită, ceea ce, natural, nu avea cum să fie admis de Proclos sau Simplicius. Mai curios este că inovația lui Plotin a creat atâtea dificultăți interpreților moderni, care ar fi trebuit să se gândească la lanțul „asemănărilor de familie" prin care Wittgenstein a înlocuit logica claselor şi cu care mi se pare că „seria ipostazelor" lui Plotin seamănă considerabil (Cornea, 2007).

Din punctul nostru de vedere, putem acum admira felul ingenios şi logic în care Plotin reuşeşte să construiască conceptul unei neființe, care:

– să fie contrariul Ființei şi Unului (al inteligibilului luat în ansamblu), o neființă ipostaziată la rolul de Materie şi Rău absolut;

– să fie generată de Bine, prin intermediul Sufletului, evitându-se astfel orice dualism;

– în fine, să nu aibă o esență comună cu Binele şi cu inteligibilul în ansamblu, de care va rămâne separată – ceea ce Plotin exprimă şi printr-această splendidă imagine:

„Deoarece Răul e o prezență necesară, el este legat de jur împrejur cu lanțuri frumoase, precum unii prizonieri sunt [legați cu lanțuri] de aur. Astfel el e ascuns sub ele, pentru ca zeii să nu vadă ce-i dizgrațios (ἄμουσα), iar oamenii să nu fie nevoiți să vadă Răul mereu, ci, chiar atunci când îl văd, să trăiască laolaltă cu imagini ale frumosului, date lor înspre reamintirea [Frumosului]" (Plotin, *51*,I.8,15).

2.3. Este momentul să remarcăm că, deşi separată complet de Bine (Unu), Materia la Plotin are o anumită asemănare tulburătoare cu acesta: ea este neființă şi mai prejos de ființă, în vreme ce Binele este „mai presus" de ființă; nici unul, nici altul nu au propriu-zis viață: Materia, deoarece este complet inertă („un cadavru dichisit", după metafora lui Plotin), Binele, deoarece depăşeşte complet viața; la fel se poate vorbi şi despre gândire. În fine, ambele „capete ale seriei" sunt aproape imposibil de înțeles rațional şi de exprimat prin cuvinte în mod propriu. Este adevărat că Plotin nu spune nicăieri că Binele ar fi „neființă", aşa cum o spune *expressis verbis* în legătură cu Materia, ci doar că este „mai presus de ființă".[271] De aceea, consider că, în termenii acestei lucrări, *meontologia lui Plotin nu include discursul despre Unu (Bine).*

271. Unul nu neagă ființa, ci o generează, fiind „puterea tuturor" (Plotin, *7*,V.4,2). Vezi şi Narbonne, 1992, 118-119, care include Unul printre neființele lui Plotin, alături de Materie, alteritate şi neantul absolut.

Pe de altă parte, este neîndoielnic că Binele (Unul) dobândeşte la Plotin – în baza unui fenomen de deipostaziere ontologică, sau ceea ce s-a numit „calea apofatică" – anumite proprietăți de neființă secundă. În plus, faptul că Plotin foloseşte un citat din *Philebos* al lui Platon – „genul neasociat şi pur"[272] – pentru a le denumi pe ambele – Unul şi Materia – mi se pare că ne încurajează să descoperim o tendință a gândirii lui Plotin: tratarea simetrică a Binelui (Unul) şi Răului (Materia) – *ambele asociate cu neființa,* chiar dacă nu declarate a fi, ambele, neființă.[273] Există, aşadar, o tensiune la Plotin între un rezultat al sistemului său, tendința de simetrie între Unu şi Materie, şi incompletitudinea meontologiei sale: într-adevăr, în mod anti-simetric, dacă Materia este calificată drept „cu adevărat neființă", Unul nu este niciodată considerat „neființă", ci numai „dincolo de ființă".

Această tendință a sistemului spre simetrie, sugerată, dar încă parcursă incomplet de Plotin, va fi explorată sistematic de Proclos[274]. Acesta distinge *o neființă de dincolo de ființă* – Unul, *o neființă la nivelul ființei* – alteritatea sau materia inteligibilă, şi *o neființă de dincoace de ființă* – Materia corpurilor, pe care însă nu o consideră a fi Răul în sine. Totuşi, tendința de a arunca Principiul suprem în neființă se va manifesta încă mai dramatic cumva la

---

272. *Phil.*, 63b. Merită menționat faptul că referința lui Platon nu are nici o legătură nici cu Unul, nici cu Materia, ci cu cele două feluri de viață „simplă" – dedicată fie intelectului, fie plăcerii –, ambele considerate inferioare „vieții mixte".

273. Plotin, *26,* III.6,9 – unde formula se referă la Materie; Plotin, *38,*V.7,25, unde formula se referă la Unu. Pentru această simetrie între Materie şi Unu, vezi şi Lavaud, 43-44.

274. Proclos, *In Parmenidem,* VI, 1073, 2-4, *apud* Narbonne, 1992, 123; Pinchard, 143.

unul dintre ultimii neoplatonicieni necreştini. E vorba despre Damascios, cel din urmă conducător sau „diadoh" al Academiei platoniciene, pe care decretul din 529 al lui Iustinian, de închidere a Academiei platoniciene din Atena, îl exilează, împreună cu Simplicius şi alţi cinci confraţi filozofi, în Persia sassanidă.[275]

Deşi „dincolo de fiinţă", Unul nu i se pare lui Damascios încă destul de „exilat" în transcendenţă; el ar putea fi încă asociat sau „coordonat" totalităţii lucrurilor. De aceea, în lucrarea sa *Despre primele principii*, Damascios va identifica Principiul cu un Absolut inefabil (ἄρρητον) care se află nu numai dincolo de fiinţă, dar şi dincolo de Unu. El scrie, luându-şi, ca să spunem aşa, avânt să sară într-un abis în care gândirea se pierde pe sine:

„Dar dacă Unul este cauza totului şi cuprinde totul, atunci ce înseamnă această ascensiune a noastră dincolo de Unu? Poate că *înaintăm în gol* (κενεμβατοῦμεν), fiind atraşi spre *nimicul însuşi*, căci ceea ce nu este nici măcar unu, acela este cu adevărat nimic" (Damascios, I, 5).

Aşadar, Principiul inefabil nu mai este nici măcar „nefiinţă" secundă, cum era cazul, probabil, cu Unul, ci e chiar „nimic" – totuşi, un nimic care nu e chiar nimic. Afirmarea meontologică nu putea fi mai fără echivoc! Dar atunci, remarcă Damascios, înseamnă că „nimicul va fi dublu; unul superior Unului, celălalt de dincoace [de Materie]. Iar dacă, spunând acestea, înaintăm în gol, atunci sunt două feluri de înaintare în gol: una se afundă

275. Ei revin câţiva ani mai târziu în Imperiul Roman, unde li se îngăduie să trăiască netulburaţi, dar fără a mai putea preda o filozofie considerată păgână. E semnificativ că toate comentariile lui Simplicius la Aristotel au fost scrise în această perioadă, ca un fel de compensaţie pentru imposibilitatea de a preda (H. Dörrie, *KP*, 5, art. „Simplikios").

în inefabil, cealaltă, în ceea ce nu este în nici un fel şi sub nici un raport; acesta din urmă este şi el inefabil, aşa cum spune şi Platon, însă este într-un sens inferior, pe când primul este inefabil în sens superior" (Damascios, I, 6-7).[276]

Aşadar, dincolo de Unu (care şi el este situat „dincolo de ființă") se află „nimicul superior", iar dincoace de Materie (ea însăşi neființă secundă) se află nimicul inferior, adică neantul complet. Ambele nimicuri sunt inefabile, într-un caz fiindcă nu există nimic de numit, în celălalt fiindcă puterile omeneşti sunt cu totul inferioare pentru a înțelege şi a numi. Ceea ce distinge cele două nimicuri pare a fi atât *direcția procesiunii*, care se face dinspre nimicul superior înspre cel inferior, cât şi direcția contrară, a retroversiei. Principiul existenței Totului devine astfel, surprinzător, un fel de *neființă secundă la puterea a doua*, un nimic superior oricărei ființe şi chiar Unului plotinian mai presus de ființă sau de „ceva"-ul stoic. Lumea pare că se susține pe nimic, odată ce purcede din nimicul-principiu, care nu e parte a lumii. Acest nimic, deşi în mod caracteristic gândirii meontologice este declarat *a fi altceva decât neantul complet*, este totuşi poziționat simetric față de acesta din urmă şi seamănă într-atât de bine cu el, încât, luate în sine, nu am şti cum să le deosebim între ele, ceea ce – s-o recunoaştem – nu-i nici confortabil, nici liniştitor. Plasat la ambele capete ale existenței, nimicul lui Damascios pare a fi nu doar începutul şi sfârşitul acesteia, ci şi *temeiul* ei (ἀρχή). Existența – întemeiată aşadar *pe* nimic, ba chiar *de* nimic, pentru a sfârşi *în* nimic? Confruntați cu această amețitoare „înaintare în gol" a gândirii, ce pare că „nimicniceşte"

276. Damascios se referă, poate, la *Sofistul*, 237e, scoțând textul din contextul anti-meontologic.

în mod consecvent gândirea însăşi şi limbajul însuşi, va trebui să recunoaştem: am fost preveniţi:

„Căci deloc nu va putea birui aceasta – să fie cele ce nu-s,

Ci depărtează-ţi cugetul de la această cale de cercetare."

3.1. Dar să ne întoarcem la Plotin. Materia – Răul absolut – este, aşadar, la el răul prim şi cauză a relelor secunde care apar în suflet – viciile. Plotin este extrem de preocupat ca nu cumva sufletul (care la el e o ipostază inteligibilă) să devină, *prin natura sa*, rău, aşa cum credeau desigur unii gnostici pe care filozoful i-a combătut de-a lungul mai multor tratate.[277] Sufletul trebuie să rămână bun, chiar dacă în partea lui inferioară el poate greşi, sau, în limbaj plotinian, se poate „înclina" în jos, uitând, pe moment, de inteligibilul de care totuşi nu se va desprinde cu adevărat niciodată. Se ajunge însă astfel la o nouă situaţie paradoxală: prin această „înclinare", *sufletul generează Materia care devine cauza răului pentru suflet, adică chiar pentru cauza Materiei.* Iată şi acest text al lui Plotin, dificil din cauza lapidarităţii sale, şi care a fost interpretat în foarte multe moduri:

„Aşadar, Materia e pentru Suflet şi cauza slăbiciunii, şi cauza viciului. Ea e deci rea înaintea /Sufletului/ şi e *primul rău.* Şi, chiar dacă Sufletul însuşi a generat Materia *fiind afectat* (παθοῦσα) şi a fost în comuniune cu ea şi a devenit rău, Materia *e cauza* /răului, deoarece este/ *prezentă* (παροῦσα). Căci /Sufletul/ nu ar fi ajuns în Materie dacă, din cauza prezenţei Materiei, nu ar fi căpătat devenirea /înspre rău/" (Plotin, *51*,I.8,14).

277. Vezi mai ales, dar nu exclusiv, *Tratatul 33* (II.9), „Împotriva gnosticilor".

În sine, textul nu pune o problemă logică insolubilă, aşa cum s-a crezut uneori.[278] Avem de a face cu ceea ce azi numim „feedback": A îl produce pe B, care, la rândul său, reacționează într-un fel asupra lui A. Nu înseamnă că B este cauza lui A, care este cauza lui B – ceea ce ar genera într-adevăr o circularitate cauzală imposibilă logic. De exemplu, nu-i nimic anormal să spunem: cineva aprinde un foc care îi produce o arsură lui, care l-a aprins.

Problema reală stă în altă parte: Materia, ca neființă, ar trebui să fie incapabilă să acționeze cu adevărat. (Ca şi la Platon şi la stoici, neființa e absența puterii.) Atunci cum poate ea fi cauză a răului din suflet? „Prin simpla prezență" – spune Plotin. Şi e interesant că pasajul citat mai sus opune două participii, care descriu concentrat modul în care sufletul şi Materia sunt cauze: participiile παθοῦσα şi παροῦσα sunt paronime şi exprimă, într-un fel, două aspecte contrastante: Sufletul creează Materia, „fiind afectat", adică ajungând să fie implicat cumva în creație, deoarece el este ființă, în vreme ce Materia produce răul sufletesc „prin simpla prezență", fără să se implice deloc, deoarece ea este neființă, dar nu neființă absolută, ci neființă secundă.

Plotin vede deci în Materie un factor de producere a răului secundar din suflet nu printr-o acțiune efectivă, ci printr-o „prezență" periculoasă, care descarcă responsabilitatea răului asupra celui care nu se fereşte la timp de această prezență. Limbajul său se colorează aici, filozoful metaforizează: Materia „parcă fură" lumina de la suflet, „e inoportună" şi, cel mai expresiv, ea îl „infectează" pe cel care doar o priveşte, la fel, am spune noi, precum capul mort al Gorgonei Medusa, prin simpla sa

278. Narbonne, 2006-2007, 139.

prezență, preschimba în stană de piatră pe oricine avea neşansa sau temeritatea s-o privească.

„/Sufletul/ e înclinat spre Materie şi în general nu priveşte spre Ființă, ci spre devenire, al cărei principiu e natura Materiei. /Materia/ deci e atât de rea, încât *infectează* (ἀναπιμπλάναι) *de Răul său pe cel care nu a ajuns încă în ea, dar care numai a privit-o.* Căci /Materia/, fiind complet nepărtaşă la Bine, fiind privațiune de Acesta şi lipsă totală, ar face să semene cu sine orice s-ar atinge de ea în vreun fel sau în altul" (Plotin, *51*,I.8,13).

Cred că asistăm aici, nu foarte departe de momentul final pentru filozofia lui Plotin[279], la un proces de ipostaziere meontologică a neființei-materie: simplă funcție operațională alături de privațiune şi distinctă de ea la Aristotel, Materia – reunind la Plotin funcția de substrat absolut şi pe aceea de privațiune totală – împrumută o existență ontică şi devine aproape inevitabil un contrariu determinat al ființei şi al Binelui, şi nu un contradictoriu al ființei – rol în care Platon sperase să țină neființa în *Sofistul*. Aşadar, primeşte rolul de ultim termen necesar al procesiei existențelor provenite din Unu, devenind Răul absolut, deoarece se află la distanța maxim cu putință față de Bine şi fără nici o asemănare cu acesta. În această calitate însă, iată că ea „se însufleţeşte" cumva, deşi e totuşi un „cadavru dichisit"; fie şi numai prin simpla „prezență", neființa capătă o stranie proprietate malignă cvasi-activă, am zice chiar diabolică: îl „infectează" cu răul ei pe acela care, din slăbiciune, doar îi aruncă o privire, creând astfel nenumăratele vicii din suflet – „fură" lumina de la suflet, încearcă „să pătrundă" în „locul

279. Să nu uităm că *Tratatul 51* este unul dintre ultimele texte scrise de Plotin.

sacru" [al sufletului], acolo unde nu are voie. Desigur, „lanțurile de aur" o acoperă de lumea de sus, o țin în carantină, pentru ca zeii să n-o vadă şi să se infecteze ei înşişi de răul ei... dar e destul pentru a nu-i simți, *aici*, la tot pasul, *prezența*? În orice caz, partizanilor unui rău edulcorat, văzut ca un bine diminuat, Plotin le poate opune un rău „solid" şi consistent. Gnosticilor dualişti le poate răspunde cu dependența Răului de Bine. Moniştii au satisfacția de a regăsi un singur principiu creator. Pesimiştii descoperă un Rău absolut, iar optimiştii se pot consola că acesta e neființă!

Se simte aici, subiacent, logica mai „relaxată" a raționamentului meontologic care, aşa cum am mai afirmat în cuprinsul acestor pagini, nu poate fi judecată imparțial şi mai ales condamnată de o raționalitate „riguroasă". Dar cărei logici să-i dai crezare – celei „riguroase", sau celei „relaxate"? Primejdii şi riscuri sunt de ambele părți: cea dintâi logică refuza prezența neființei, o anula, decidea să o trateze drept o iluzie, formată de minți rătăcite. Cea de-a doua o admitea, operațional mai întâi, apoi şi ontic, o lua în serios, o clasifica şi o introducea în economia creațiunii. Rezultat final: neființa „se însufleţeşte" şi devine capabilă de a genera prin „prezență" „infectări" logice, ontologice şi etice, deşi ea e un „cadavru dichisit" şi fără consistență!

Să fie aici, totuşi, vorba numai despre o evoluție internă a plotinismului şi, într-un sens mai larg, despre asumarea riscului ipostazierii meontologice? Posibil.

*

Nu-i mai puțin adevărat că Plotin, în secolul III, e contemporan cu momentul când, pentru gnostici şi creştini aflați în plină afirmare, Satana a devenit cauza răului.

(Satana, care e, totuşi, la creştini, creatura lui Dumnezeu, ca şi Materia la Plotin.) Plotin îi critică adesea pe toți aceştia, dar, poate, nu e complet imun față de influența lor, ceea ce nu e neapărat ceva negativ, ba poate dimpotrivă.[280] Oricum, avem sentimentul că în metafizica greacă, aflată odată cu Plotin în momentul ultimei sale mari înfloriri, apare un altoi străin, nerespins totuşi de trunchi. Răul care, pe vremea lui Socrate şi a lui Platon, luase pe pământ chip de sofist (de „intelectual", de „*clerc*"), capătă acum însuşiri cu adevărat diabolice. În scenă a intrat mai întâi Faust, apoi – ca o consecință cvasi-naturală – îi urmează Mefisto:

Sunt doi vicleni – ce bine se-înțeleg!
Un măscărici şi un fantast se dau pe lângă tron.
Ce cântec vechi şi răsuflat!
De cântă primul, înțeleptu-i ține ison.[281]

Cântecul e vechi, desigur. Dar e şi răsuflat?

---

280. Vezi şi Narbonne, 2006-2007), pentru o „diabolizare" a Materiei. Ipoteza sa asupra generării Materiei trebuie însă respinsă, după părerea mea.

281. „Zwei Schelme sind's – Verstehn sich schon / Narr und Phantast, so nah dem Thron / – Ein mattgesungen, alt Gedicht – / Der Tor bläst ein, der Weise spricht" (Goethe, *Faust II*, 1.; trad. rom. Lucian Blaga, puțin modificată).

Abrevieri bibliografice

An. pr. — Aristotel, *Analytica priora* (*Analiticele prime*, trad. rom. Mircea Florian, în *Organon II*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957).

Apo. — Platon, *Apărarea lui Socrate*, trad. rom. Cezar Papacostea revizuită de Constantin Noica, în Platon, *Opere I* (ed. P. Creţia, C. Noica), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974; Platon, *Opere complete I* (ed. C. Noica, P. Creţia, C. Partenie), Humanitas, Bucureşti, 2001.

Arnim, 1969 — Hans von Arnim, „Die Entwicklung des Aristotelische Gotteslehre", în *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, ed. Fritz-Peter Hagen, Darmstadt, 1969 (culegere).

Aubenque, 1991 — Pierre Aubenque, „Une occasion manquée: la genèse avortée de la distinction entre l'étant et le quelque chose", în *Étude*, 1991.

Aubenque, 1998 — Pierre Aubenque, *Problema fiinţei la Aristotel*, trad. rom. Daniela Gheorghe, Teora, Bucureşti, 1998.

Balaudé — *Épicure. Lettres, maximes, sentences*, traduction, introduction, notes par Jean-François Balaudé, Paris, 1994.

Baumgarten — Alexander Baumgarten, *Şcoala răgazului*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuş, 2006.

Berti, 1990 — Enrico Berti, „Être et non-être chez Aristote: contraires ou contradictoires?", în *Non-être*, 1990.

Berti, 2005 — Enrico Berti, „Que reste-t-il de la métaphysique d'Aristote", în *La Métaphysique d'Aristote – perspectives contemporaines* (ed. M. Narcy, A. Tordesillas), Paris-Bruxelles, 2005.

Blanche — *Histoire de la logique d'Aristote à Russell*, Armand Collin, Paris, 1970.

Bréhier — Émile Bréhier, *Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris, 1928.

Brentano — Franz Brentano, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, trad. rom. Ion Tănăsescu, Humanitas, București, 2003.

Brochard — Victor Brochard, *Les Sceptiques grecs*, Hachette, Paris, 2002.

Burnet — John Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, Payot, Paris, 1919.

Carnap, *Emp.* — Rudolf Carnap, „Empirism, semantică și ontologie", în vol. *Vechea și noua logică*, Paideia, București, 2001.

Carnap, *Met.* — Rudolf Carnap, „Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului" (critica la *Ce este metafizica?* a lui Heidegger), în vol. *Vechea și noua logică*, Paideia, București, 2001.

Cat. — Aristotel, *Categorii*, trad. rom. Mircea Florian, în *Organon I*, Editura Științifică, București, 1957; trad. rom. Constantin Noica, Humanitas, București, 1994.

Chiesa — Curzio Chieza, „Idées des négations", în *Non-être*, 1990.

CHLG — *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, 1967, 1970.

Cicero, *Fat.* — Marcus Tullius Cicero, *De fato* (*Despre destin*, trad. rom., studiu introductiv și note de Mihaela Paraschiv, Polirom, Iași, 2000).

Cicero, *Fin.* — Marcus Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum* (*Despre supremul bine și supremul rău*, trad. rom., studiu introductiv și note de Gheorghe Ceaușescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983).

Cicero, *Tusc.* — Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*, (*Disputele de la Tusculum*).

Code — Alan Code, „The Persistence of Aristotelian Matter" în *Aristotle, Critical Assessements* (ed. L.P. Gerson), Routledge, London, 1999.

Cordero — Platon, *Le Sophiste* (traduction et présentation par Nestor Cordero), Flammarion, Paris, 1993.

Cornea, 2007 — Andrei Cornea, „Paradoxe du Mal et ressemblances de famille", în *Chora*, 5/2007.

CP1 — *Contre Platon, 1 - Le Platonisme dévoilé* (ed. Monique Dixsaut), Vrin, Paris, 1993.

Crat. — Platon, *Cratylos*, trad. rom. Simina Noica, în Platon, *Opere III* (ed. P. Creția, C. Noica), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978; Platon, *Opere complete I* (ed. Constantin Noica, Petru Creția, Cătălin Partenie), Humanitas, București, 2001.

DA — Aristotel, *De Anima* (*Despre suflet*, trad. rom. Alexander Baumgarten, Humanitas, București, 2005).

Damascios — Damascios, *Despre primele principii*, I, 5, text, traducere, introducere și note de Marilena Vlad, București, Humanitas, 2006.

De Caelo — Aristotel, *Despre Cer*, trad. rom. Șerban Nicolau, Paideia, București, 2005.

Derrida — J. Derrida, *Khôra*, trad. rom. Marius Ghica, Scrisul Românesc, Craiova, 1998.

DI — Aristotel, *De interpretatione* (*Despre interpretare*, trad. rom. Mircea Florian, în *Organon I*, Editura Științifică, București, 1957).

Diès — Auguste Diès, *Platon - Le Sophiste*, Les Belles Lettres, Paris, 1993.

Dixsaut — Monique Dixsaut, „La négation, l'autre et le non-être dans le *Sophiste*", în *Études*, 1991.

DK — *Die Fragmente der Vorsokratiker* (ed. Hermann Diels cu contribuția lui Walther Kranz), Berlin, 1906-1910.

DL — Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, trad. rom. C.I. Balmuș, Polirom, Iași, 1997.

DPP — René Descartes, *Principiile filozofiei*, trad. rom. Ioan Deac, IRI, București, 2000.

Dumitriu — Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975.

***Études*, 1991** — *Études sur le* Sophiste *de Platon* (ed. P. Aubenque), Bibliopolis, Napoli, 1991.

Euthyd. — Platon, *Euthydemos*, trad. rom. Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere III* (ed. P. Creția, C. Noica), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978; Platon, *Opere complete I* (ed. C. Noica, P. Creția, C. Partenie), Humanitas, București, 2001.

Festugière — A. Festugière, *Epicure et ses dieux*, PUF, Paris, 1946.

FGP — *Filozofia greacă înainte de Platon*, 4 vol. (ed. I. Banu, A. Piatkowski), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979-1984.

Fowler — H.N. Fowler, *The Sophist*, Loeb Classical Library, London, 1987.

Frede — „The Sceptic's Two Kinds of Assent", în vol. *Philosophy in History* (ed. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner), Cambridge, 2004.

Gadamer — H.-G. Gadamer, „Idea and Reality in Plato's *Timaeus*", în vol. *Dialogue and Dialectics*, Yale University Press, 1980.

GC — Aristotel, *De generatione et corruptione* (*Despre generare şi nimicire*), trad. rom., studiu şi note de Andrei Cornea, Polirom, Iaşi, 2010.

Giannantoni — Gabriele Giannantoni, „Le plaisir cinétique dans l'éthique d'Épicure", în *Histoire et structure. À la mémoire de V. Goldschmidt* (ed. J. Brunschwig, C. Imbert, A. Roger), Vrin, Paris, 1985.

Gigandet — Alain Gigandet, „Les principes de la physique", în *Lire Épicure et les épicuriens* (ed. Alain Gigandet, Pierre-Marie Morel), PUF, Paris, 2007.

Goldschmidt — Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris, 1998.

Goodman — Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Harvester Press, Hassocks, Sussex, 1978.

Gor. — Platon, *Gorgias*, trad. rom. Cezar Papacostea, în Platon, *Opere II* (ed. P. Creţia, C. Noica), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976; Platon, *Opere complete I* (ed. C. Noica, P. Creţia, C. Partenie), Humanitas, Bucureşti, 2001.

Grote — George Grote, *A History of Greece from the Earliest Period to the Close of Generation Contemporary with Alexander the Great*, vol. 7, Murray, London, 1888.

Guthrie, *Soph.* — W.K.C. Guthrie, *Sofiştii*, trad. rom. Mihai C. Udma, Humanitas, Bucureşti, 1999.

Guthrie, 1999 — W.K.C. Guthrie, *O istorie a filozofiei greceşti*, trad. rom. Diana Roşculescu, Universitas, Bucureşti, 1999.

Hadot — Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique*, Gallimard, Paris, 1995.

Havelock — E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, London, 1957.

Hegel — G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, vol. I, trad. rom. D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1963.

Heidegger, *Ar.* — M. Heidegger, „Despre φύσις la Aristotel", în *Repere pe drumul gândirii*, trad. rom. G. Liiceanu şi Th. Kleininger, Editura Politică, Bucureşti, 1988.

Heidegger, *Met.* — Martin Heidegger, „Ce este metafizica", în *Repere pe drumul gîndirii*, trad. rom. G. Liiceanu şi Th. Kleininger, Editura Politică, Bucureşti, 1988.

Heidegger, *Pl.* — „Doctrina lui Platon despre adevăr", în *Repere pe drumul gândirii*, trad. rom. G. Liiceanu şi Th. Kleininger, Editura Politică, Bucureşti, 1988.

Hipp. M. — Platon, *Hippias Maior*, trad. rom. Gabriel Liiceanu, în Platon, *Opere I* (ed. P. Creția, C. Noica), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1974; *Platon – Opere complete I* (ed. C. Noica, P. Creția, C. Partenie), Humanitas, Bucureşti, 2001.

HP — *Hellenistic Philosophers* (ed. A. Long, D.N. Sedley), 2 vol., Cambridge-New York, 1998-1999.

Ildefonse — Frédérique Ildefonse, *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Les Belles Lettres, Paris, 2000.

Kant — Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. rom. Nicolae Bagdasar şi Elena Moisiuc, IRI, Bucureşti, 1998.

KP — *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*, München, 1979.

Krämer — Hans-Joachim Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press, 1990.

Laurent — Jerôme Laurent, „Platon", în ***Néant*, 2006**.

Lavaud – Laurent Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'alterité dans la philosophie de Plotin*, Vrin, Paris, 2008.

LB — *The* Theaetetus *of Plato*, translated by M.J. Levett, revised by Myles Burnyeat, Hackett, Indianapolis/Cambridge, 1990.

Lévinas, 1993 — Emmanuel Lévinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris, 1993.

LSJ — Greek-English Lexicon (Liddell-Scott-Jones), Oxford, Clarendon Press, 1968.

Lucretius — Lucretius Carus, *De rerum natura* (*Despre natură*, versiuni româneşti cu titlul *Poemul naturii*: trad. rom. T. Naum,

Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1965; trad. rom. D. Murăraşu, Bucovina I.E. Torouțiu, Bucureşti, 1947, şi Minerva, Bucureşti, 1981.

Mansfeld — Jaap Mansfeld, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1990.

Menon — Platon, *Menon*, trad. rom. Liana Lupaş şi Petru Creția, în Platon, *Opere II* (ed. P. Creția, C. Noica), Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983; Platon, *Opere complete II* (ed. C. Noica, P. Creția, C. Partenie), Humanitas, Bucureşti, 2002.

Met. — Aristotel, *Metafizica*, trad. rom. Andrei Cornea, Humanitas, Bucureşti, 2001, 2007.

Montoneri — Luciano Montoneri, „Plotino, *Enn. I,8*, e le trasformazioni della dottrina platonica del male", în *Le transformazioni della cultura nella tarda Antichità*, ed. Claudia Giufridda, Mario Mazza, Jouvence, Roma, 1985.

Morel — Pierre-Marie Morel, „Leucippe et Démocrite", în ***Néant*, 2006**, 44-45.

MXG — Pseudo-Aristotel, *De Melisso, Xenophane, Gorgia.*

Nails — Debra Nails, *Oamenii lui Platon*, trad. rom. Cezar Octavian Tabarcea, Humanitas, Bucureşti, 2008.

Narbonne, 1992 — Jean-Marc Narbonne, „Le non-être chez Plotin et dans la tradition grecque", în *Revue de philosophie ancienne*, IX, 1, 1992.

Narbonne, 2001 — Jean-Marc Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Vrin, Paris, 2001.

Narbonne, 2006-2007 — „Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter", în *Dionysius*, vol. XXIV, dec. 2006, 45-64; completat în „La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue?", în *Quaestio*, 7 (2007), 123-163.

***Néant*, 2006** — *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale* (ed. J. Laurent, C. Romano), PUF, Paris, 2006.

Nietzsche, *Nf.* — Fr. Nietzsche, *Naşterea filozofiei în epoca tragediei greceşti* (titlul traduce inadecvat pe *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*), trad. rom. Mircea Ivănescu, Dacia, Cluj, 1998.

Noica, 1981 — Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

***Non-être*, 1990** — *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 122, 1990/III (*Le problème du non-être dans la philosophie antique*).

Numenios — Numénius, *Fragments*, ed. E. des Places, Les Belles Lettres, Paris, 1973.

O'Brien, 1991 — Denis O'Brien, „Le non-être dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin", în ***Études*, 1991**, 317-364.

O'Meara, 1999 — Plotin, *Traité 51*, introduction, traduction, commentaires et notes par Dominic O'Meara, Paris, Editions du Cerf, 1999.

Onfray — Michel Onfray, *O contraistorie a filozofiei. Înțelepciunile antice*, trad. rom. Mihai Ungurean, Polirom, Iaşi, 2008.

Opsomer — Jan Opsomer, „Proclus vs. Plotinus on Matter", în *Phronesis*, XLVI/2.

Otto — Walter F. Otto, *Zeii Greciei*, trad. rom. Ileana Snagoveanu-Spiegelberg, Humanitas, Bucureşti, 1995.

Pétrement — Simone Pétrement, *Eseu asupra dualismului la Platon, la gnostici şi la maniheeni*, trad. rom. Oana Munteanu şi Daria Octavia Murgu, Symposion, Bucureşti, 1996.

PH — „Überblick über Plotins Philosophie und Lehrweise", în *Plotins Schriften*, vol. 6 (ed. R. Harder, R. Beutler, W. Theiler), Hamburg, 1971.

Phd. — Platon, *Phaidon*, trad. rom Petru Creția, în Platon, *Opere IV* (ed. P. Creția, C. Noica), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983; Platon, *Opere complete II* (ed. C. Noica, P. Creția, C. Partenie), Humanitas, Bucureşti, 2002.

Phi. — Platon, *Philebos*, trad. rom. Andrei Cornea, în Platon, *Opere VII* (ed. P. Creția, C. Noica), Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1993; Platon, *Opere complete IV* (ed. C. Noica, P. Creția, C. Partenie), Humanitas, Bucureşti, 2004.

Phys. — Aristotel, *Fizica*, trad. rom. N.I. Barbu, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1966.

Pinchard — Alexis Pinchard, „Proclus", în *Néant*, 2006.

Pippidi — *Presocraticii. Fragmentele eleaților* (ediție bilingvă), traducere, prefață şi note de D.I. Pippidi, Teora, Bucureşti, 1998.

Plotin — Plotinus, *The Enneads* (ed. A.H. Armstrong), Loeb Classical Library, London, 1966-1988. Versiuni românești: Plotin, *Opere*, vol. I, II, III, traducere, note, comentarii de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2003, 2006, 2009; Plotin, *Enneade*, 3 vol., traducere, note, comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Marilena Vlad, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, Elena Mihai, IRI, București, 2003, 2005, 2007.

Plutarh — Plutarchus, *Adversus Colotem*.

Popper, 1991 — Karl R. Popper, „Une épistémologie sans sujet connaissant", în *La connaissance objective*, Flammarion, Paris, 1991.

Popper, 1993 — K.R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, trad. rom. Dragan Stoianovici, Humanitas, București, 1993.

PR — Platon, *Œuvres complètes*, 2 vol., traduction et notes par Léon Robin, Gallimard, Paris, 1955.

Pradeau, 2004 — *Héraclite – fragments* (ed. Jean-François Pradeau), Flammarion, Paris, 2004.

Proc., *Crat.* — Proclos, *Commentarium in* Cratylum (ed. G. Pasquali), Teubner, Leipzig, 1908.

Proc., *El.* — Proclos, *Elements of theology* (*Stoicheiosis theologike*) (ed. E.R. Dodds), Oxford, 1963. O traducere românească, apărută la Editura Herald, București, 2007, semnată de Anghel Alexandru, e realizată după versiunea în limba engleză.

Prot. — Platon, *Protagoras*, trad. rom. Șerban Mironescu, în Platon, *Opere I* (ed. P. Creția, C. Noica), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1974; Platon, *Opere complete I* (ed. C. Noica, P. Creția, C. Partenie), Humanitas, București, 2001.

PSP — *The Presocratic Philosophers* (ed. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schonfield), Cambridge University Press, Cambridge (1957), 1999.

Reale, 1990 — Giovanni Reale, *Plato and Aristotle*, State University of New York Press, 1990.

Reale, *Met.* — Aristotele, *Metafisica* (traduzione, introduzione, note di Giovanni Reale), 3 vol., Milano, 1993.

Réceptions — *Réceptions philosophiques de la figure de Socrate*, Diagonale Φ, no. 2, Lyon, 2008.

Rep. — Platon, *Republica*, trad. rom. Andrei Cornea, în Platon, *Opere V* (ed. P. Creția, C. Noica), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986; Platon, *Republica*, Teora, București, 1998.

Richard — Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon*, Editions du Cerf, Paris, 1986.

Robin, 1923 — Léon Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Albin Michel, Paris, 1923.

Robin, 1996 — Léon Robin, *Platon*, trad. rom. Lucia Magdalena Dumitru, Teora, București, 1996.

Rorty — Richard Rorty, „The Historiography of Philosophy. Four Genres", în *Philosophy in History* (ed. R. Rorty, J.B. Schneewind, Q. Skinner), Cambridge University Press, 1984.

Ross — David Ross, *Aristotel*, Humanitas, București, 1995.

Schiebe — Marianne Wifstrand-Schiebe, „Sind die Epikureischen Götter «thought-constructs»?", în *Mnemosyne*, vol. LVI, fasc. 6, 2003.

Schwyzer — H.R. Schwyzer, Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der Altertumswissenschaft*, XXI, 1, Stuttgart, 1951.

SE — Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* (*Împotriva filozofilor dogmatici*). Versiune românească în Sextus Empiricus, *Opere filosofice*, Editura Academiei, București, 1965.

Seife, 2007 — Charles Seife, *Zero, biografia unei idei periculoase*, trad. rom. Emilia Vasile, Humanitas, București, 2007.

Seneca — Lucius Annaeus Seneca, *Scrisori către Lucilius*, trad. rom. Ioana Costa, 2 vol., Polirom, Iași, 2007.

Simpl., *Cael.* — Simplicius, *In Aristotelis* De Caelo *commentaria* (ed. Heiberg), (*Comm. in Arist. Graeca*, VII), Berlin, 1894.

Simpl., *Phys.* — Simplicius, *In Aristotelis* Physicam *commentaria* (ed. H. Diels, *Comm. in Arist. Graeca*, XI), Berlin, 1882-1895.

Soph. — Platon, *Sofistul*, trad. rom. Constantin Noica, în Platon, *Opere VI* (ed. P. Creția, C. Noica), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, și Platon, *Opere complete IV* (ed. C. Noica, P. Creția, C. Partenie), Humanitas, București, 2004.

Spinoza, *Eth.* — Benedict (Baruch) de Spinoza, *Ethica*, trad. rom. S. Katz, Editura Științifică, București, 1929; trad. rom. Al. Posescu, București, 1957, 1981, 2006.

Suppes — David Suppes, *Metafizica probabilistă*, trad. rom. Valentin Mureșan și Adrian-Paul Iliescu, Humanitas, București, 1990.

Stenzel — Julius Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Teubner, Leipzig, Berlin, 1931.

SVF — *Stoicorum veterum fragmenta* (ed. H. von Arnim), 3 vol., Leipzig, 1903.

Szlezák, 1979 — Thomas Alexander Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel, Stuttgart, 1979.

Szlezák — Thomas Alexander Szlezák, *Noul Platon*, Grinta, Cluj, 2007.

TA — *Le trasformazioni della cultura nella tarda Antichità* (ed. Claudia Giufridda, Mario Mazza), Jouvence, Roma, 1985.

The. — Platon, *Theaitetos*, trad. rom. Marian Ciucă, în Platon, *Opere VI* (ed. P. Creția, C. Noica), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

Tim. — Platon, *Timaios*, trad. rom. Cătălin Partenie, în Platon, *Opere VII* (ed. P. Creția, C. Noica), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1992; Platon, *Opere complete IV* (ed. C. Noica, P. Creția, C. Partenie), Humanitas, București, 2004.

Turner – J.D. Turner, „The Platonic Context", în Catherine Barry, Wolf-Peter Funk, Paul-Hubert Poirier, John D. Turner, *Zostrianos*, Presses de l'Université Laval/Ed. Peeters, Québec, Louvain, Paris, 2000.

Usener — Hermann Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887.

Vasiliu — Anca Vasiliu, *Dire et voir. La parole visible du* Sophiste, Vrin, Paris, 2009.

Vlastos — Gregory Vlastos, *Socrate, ironist și filozof moral*, trad. rom. Mara von Schaik Rădulescu, Humanitas, București, 2002.

Voelke — André-Jean Voelke, „Vide et non-être chez Leucippe et Démocrite", în ***Non-être*, 1990**.

Warren — James Warren, *Facing Death. Epicurus and His Critics*, Clarendon Press, Oxford, 2004.

Wittgenstein, *Tr.* — Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. rom. Mircea Flonta și Mircea Dumitru, Humanitas, București, 2001.

Xenophon — Xenophon, *Memorabilele*, trad. rom. Grigore Tănăsescu, în *Amintiri despre Socrate*, Univers, București, 1987.

Zanatta — Aristotele, *Della interpretazione* (traduzione e commentario di Marcello Zanatta), Rizzoli, Milano, 1992.

Indexul autorilor antici citați

Alceu (Alcaios) din Mytilene 97n
Alexandru (Alexandros) din Aphrodisias 97n, 237, 255, 281, 290, 292, 293n, 294, 295, 298
Anaximandros din Milet 25, 42n, 45, 46n, 268
Anaxagoras din Clazomenai 25, 30, 37, 76, 91, 113, 195, 229n
Antisthenes din Atena 7, 25, 55, **78–81**, 132, 142, 160, 245, 248n, 250, 251, 252, 262, 265, 269n, 274, 274n, 275, 275n, 276, 280, 310, 320, 321, 322
Anniceris din Cyrene 327
Antiphon din Rhamnus (?) 57, 58, 63
Arcesilaos din Pitane 152, 153, 153n, 154, 157, 158
Aristippos din Cyrene 64n, 154, 274, 327, 328
Aristofan (Aristophanes) din Atena 69
Aristoxenos din Tarent 84
Arhimede (Archimedes) din Siracuza 50
Archytas din Tarent 68
Aristotel(es) din Stagira 6, 7, 12, 13, 17, 18, 20, 24, 25, 29, 32, 36, 39, 40, 43, 47, 48, 49n, 50, 55, 56, 57, 57n, 60, 63, 65, 71, 79, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 94, 96, 96n, 103, 103n, 104, 105, 108, 109n, 114, 115, 121, 122n, 125n, 128, 129n, 131, 132, 132n, 135, 136, 145n, 162, 164, 164n, 165, 166, 167, 168, **177–262**, 263, 265, 269n, 284n, 286, 289, 289n, 299, 299n, 311, 314, 322, 326, 328, 330, 332, 335, 337, 340, 340n, 341, 341n, 342, 346, 348, 348n, 359, 360, 363n, 367
Augustin(us) Aurelius 154

Callippos din Cyzicos 238
Carneades din Cyrene 152, 153, 158
Chrysippos din Soloi 26, 263, 276, 282n, 288, 298, 308, 310

Cleanthes din Assos 276, 288
Clement (Clemens) din Alexandria 278, 284, 284n, 286, 287n, 298
Cicero, Marcus Tullius 103, 153, 153n, 154, 216, 217, 219, 220, 285n, 298, 320n, 328, 331, 331n, 336n, 337
Crates din Teba 274, 275, 279
Cratylos din Atena (?) 59, 68, 68n, 78, 112
Cronios 348

Damascios din Damasc 99, 340, **363–365**
Democrit(os) din Abdera 13, 21n, 25, 52n, 57n, **82–110**, 112, 113, 116, 120, 121, 130, 153n, 159, 178, 180, 183, 195n, 196, 205n, 215, 244, 274, 305, 330, 331n
Diodoros Cronos din Iasos 25, 216, 217, 218, 219, 219n, 221, 221n, 223, 223n, 224, 225, 226, 226n, 227, 228, 231, 232, 236, 239, 251, 262, 265, 330
Diogenes din Sinope 7, 78, 274, 274n, 275
Diogenes Laertios 52, 83n, 84, 106, 153n, 154, 157, 218, 253, 274, 298, 318, 330, 336
Diogenes din Oinoanda 336

Empedocle(s) din Agrigent 27, 27n, 30, 37, 91, 99, 103n, 113, 195, 195n, 196, 213
Epicharmos din Megara Hyblaia sau Crastos 27, 27n
Epicur(os) din Atena 7, 21n, 25, 26, 83n, 103, 105, 156, 305, **316–339**
Eubulides din Milet 221
Euclid (Eucleides) din Megara 25, 216, 218, 272, 272n, 273, 276
Eudoxos din Cnidos 238

Gorgias din Leontinoi 25, **55–66**, 71, 77, 81, 137, 142, 143, 150, 264, 265

Heraclit (Heracleitos) din Efes 25, **27–31**, 34, 36, 37, 39n, 40, 40n, 45, 52n, 59, 60, 76, 78, 112, 195, 268, 279, 319, 319n
Hesiod(os) din Ascra 30, 32
Hippias din Elis 57, 58, 58n, 63, 143
Homer(os) 27, 27n, 28, 30, 34, 45, 104n

Iamblichos din Chalcis 340

Leucip (Leucippos) din Milet sau Elea 13, 25, **82–110**, 113, 120, 121, 130, 159, 178, 179, 180, 183, 195n, 243, 244, 264, 265, 273, 274, 305, 330, 331
Lucretius Carus 317, 319, 320, 322, 324, 325, 332, 334, 338
Lycophron 57, 58, 65

Melissos din Samos 25, 27, 42n, 48, 50, 51, 54, 60, 64, 82, 86, 87, 88, 177, 321, 333
Metrodoros din Chios 105, 106, 108, 153n
Moderatus din Gades 348n

Numenios din Apameea 154, 340, 348

Parmenide(s) din Elea 6, 7, 9, 13, 16n, 25, 27, 31, **35–48**, 48n, 53, 54, 60, 61, 64, 66, 68, 76, 77, 81, 82, 83, 83n, 84, 84n, 88, 90, 91, 92, 97, 109, 111, 112, 123, 135, 137, 159, 160, 164, 166, 178, 180, 182n, 193, 196, 196n, 210n, 211n, 218, 242n, 262, 264, 265, 266, 267, 267n, 270, 272, 273, 288, 295n, 311, 319, 320, 321, 322, 338
Philon din Alexandria 116n
Philoponos, Ioannes 167n, 342
Platon din Atena 6, 7, 13, 16, 16n, 21n, 24, 25, 28, 31, 34, 36, 46, 47, 48, 51, 52n, 55, 56, 57, 57n, 58, 58n, 60, 63, 64, 66, 66n, 67, 68, 68n, 71, 71n, 74, 76, 79, 80, 82, 83, 83n, 84, 85, 89, 90, 91, 94, **111–176**, 177, 178, 179, 180, 181, 181n, 182, 182n, 184, 186n, 188, 189, 190, 194, 195n, 205, 206, 207n, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 218, 223, 232, 236, 237, 238, 245, 247, 248n, 251, 254, 256, 257, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 272n, 273, 274, 274n, 275, 276, 277, 277n, 278, 279, 280, 280n, 281, 282, 282n, 284n, 285, 285n, 288, 289, 289n, 291, 297, 305, 309, 310, 313, 316, 323, 326, 327, 328, 328n, 329, 330, 337, 340, 341, 341n, 342, 343, 343n, 344, 345, 347, 348, 348n, 362, 362n, 364, 366, 368, 369
Plotin(os) din Lycopolis 7, 13, 17n, 20, 24, 25, 26, 117n, 123, 123n, 165, 212, 251, 280, 289n, 290, 291, 296, 297, 298, 299, 300, 300n, 301, 301n, 302, 307, 317, **340–362**, **365–369**
Plutarh (Plutarchos) din Cheroneea 16, 17, 18, 19, 25, 26, 53, 100, 101, 104, 106, 108, 222n, 287n, 289, 298, 305, 348
Polemon din Atena 279
Porfir (Porphyrios) Fenicianul 181, 296, 340, 340n, 356n
Poseidonios din Apameea 305
Proclos din Atena 48, 51, 340, 341n, 350, 351, 352, 354, 358, 360, 362, 362n
Prodicos din Cos 57, 63
Protagoras din Abdera 27, 55, 56, 58, 59, 63, 64n, 69, 76, 77n, 79, 80, 81, 89, 112, 148, 240

Pyrrhon din Elis 53n, 111, 152, 153n, **156–158**, 159

Seneca, Lucius Annaeus 9, 284n, 292, 293, 294, 294n, 295, 298, 312, 330, 333
Sextus Empiricus 35, 60, 89, 154, 281, 283n, 284, 286, 293n, 295, 298, 299, 301, 301n, 302, 304, 307, 330
Simplicius 39, 49, 84, 96, 101, 104, 105, 108, 237, 274n, 298, 299, 299n, 341n, 342, 359, 360, 363, 363n
Socrate(s) din Atena 25, 27, 28, 31, 46, 46n, 47, 47n, 48, 64, 64n, 67, 68, 68n, 69, 70n, 72, 78, 79, 83, 111, 115, **134–156**, 158, 159, 160, 189, 216, 245, 257, 264, 265, 269n, 272n, 273n, 316, 316n, 317, 325, 327, 369
Speusippos din Atena 177, 342, 343n
Stilpon din Megara 218, 273, 279
Syrianus 341n

Thales din Milet 25, 30, 45, 46n, 195, 268
Thrasymachos din Chalcedon 58, 141, 143, 150
Theaitetos din Atena 68, 71, 83, 113, 118, 131, 132, 135, 139, 146, 266, 268, 270, 272n, 273n
Timon din Phlius 156

Xenocrates din Chalcedon 177, 279, 342, 343n
Xenophanes din Colophon 7, 27, **31–35**, 44, 52, 54, 84, 268
Xenophon din Atena 149

Zenon din Cition 26, 263, **275–287**, 293, 293n, 298, 310
Zenon din Elea 13, 25, 46n, **48–53**, 57, 60, 64, 66, 68, 77, 81, 82, 84, 84n, 86, 87, 88, 90, 95, 97, 160, 177, 243, 264, 265, 322

Cuprins

Nota autorului 5

I. Meontologie, anti-meontologie, ontologie 11

II. Heraclit, Xenophanes, Parmenide, Zenon din Elea, Melissos 27

III. Gorgias, Antisthenes 55

IV. Leucip, Democrit 82

V. Platon, Socrate, Academia nouă, Pyrrhon 111

VI. Aristotel 177

VII. Vechiul stoicism ..... (Zenon din Cition, Chrysippos) 263

VIII. Epicur 316

IX. Plotin, Porfir, Damascios 340

Abrevieri bibliografice 371

Indexul autorilor antici citați 381

Faptul că „ceva" poate fi luat drept nimic ori neființă sau, invers, că nimicul poate fi „ceva" este, în sine, suficient de paradoxal încât să ne îndemne să cercetăm cu destulă curiozitate *cum a funcționat mintea* celor ce au gândit astfel și mai ales *de ce* au gândit ei astfel, trecând noi în acest fel mai ușor peste inerentele aridități ale analizei. Și, deși discuția despre neființă și nimic e, în mod evident, una de ordin metafizic și logic în primul rând, ea nu se va reduce deloc numai la atât în paginile de față. Nu o dată sensurile ei decisive vor trimite în teritoriul eticului, al politicului, epistemicului, al existențialului și al religiosului; mai mult decât orice însă, ele vor cerceta *felul originar în care gândim gândirea*. A ști *dacă*, *de ce* și *în ce fel* s-a gândit și s-a vorbit despre neființă nu e, astfel, un capriciu pur teoretic sau o despicare a firului în patru despre chestiuni metafizice oțioase și insolubile, fără valoare pentru viață, ci reprezintă, așa cum sper să dovedesc, a face inventarul unei teme care, prin consecințele ei, ne privește pe toți ca persoane inteligente și morale. Va fi, așadar, mai ales o încercare de investigare a unor moduri originare de a gândi și a avantajelor pe care le putem dobândi și pierde atunci când adoptăm unul sau altul dintre asemenea moduri, dar și a riscurilor pe care totodată le asumăm.

ANDREI CORNEA

ISBN 978-973-50-2561-8

Foto copertă:
Arnold Böcklin, *Insula Morților* (detaliu)